MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

FILOSOFIA CONCRETA

TOMO 3.º

ENCICLOPÉDIA DE CIÊNCIAS FILOSÓFICAS E SOCIAIS

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes, mudas, entretanto, na linguagem de hoje, nós a conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

Obras de

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

"Filosofia e Cosmovisão" — 6.ª ed.
"Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
"Psicologia" — 4.ª ed.
"Teoria do Conhecimento" — (Gnosiologia e Criteriologia) — 4.ª ed.
"Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 4.ª ed.
"O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
"Curso de Oratória e Retórica" — 8.ª ed.
"O Homem que Nasceu Póstumo" — 2 vols. — 2.ª ed.
"Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
"Técnica do Discurso Moderno" — 4.ª ed.
"Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
"Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
"Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
"Curso de Integração Pessoal" — 4.ª ed.
"Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
"Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
"Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
"Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
"O Homem perante o Infinito" — (Teologia) — 3.ª ed.
"Noologia Geral" — 3.ª ed.
"Filosofia Concreta" — 3 vols. — 3.ª ed.
"Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
"Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
"Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
"A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
"O Um e o Múltiplo em Platão".

"*Pitágoras e o Tema do Número*".
"*Filosofia Concreta dos Valôres*".
"*Escutai em Silêncio*".
"*A Verdade e o Símbolo*".
"*A Arte e a Vida*".
"*Vida não é Argumento*" — 2.ª ed.
"*Certas Subtilezas Humanas*" — 2.ª ed.
"*A Luta dos Contrários*" — 2.ª ed.
"*Filosofias da Afirmação e da Negação*".
"*Métodos Lógicos e Dialécticos*" — 2 vols.
"*Páginas Várias*".
"*Convite à Filosofia*".
"*Convite à Estética*".
"*Convite à Psicologia Prática*".

NO PRELO:

"*Filosofia e História da Cultura*" — 3 vols.
"*Tratado Decadialéctico de Economia*" — 2 vols.
"*Temática e Problemática das Ciências Sociais*" — 2 vols.
"*As Três Críticas de Kant*".
"*Tratado de Esquematologia*".

A SAIR:

"*Dicionário de Filosofia e Ciências Afins*" — 5 vols.
"*Os Versos Áureos de Pitágoras*".
"*Teoria Geral das Tensões*".
"*Hegel e a Dialéctica*".
"*Dicionário de Símbolos e Sinais*".
"*Obras Completas de Platão*" — comentadas — 12 vols.
"*Obras Completas de Aristóteles*" — comentadas — 10 vols.
"*Temática e Problemática da Filosofia Concreta*" — 3 vols.
"*A Origem dos Grandes Erros Filosóficos*".

TRADUÇÕES

"*Vontade de Potência*" — de Nietzsche.
"*Além do Bem e do Mal*" — de Nietzsche.
"*Aurora*" — de Nietzsche.
"*Diário Íntimo*" — de Amiel.
"*Saudação ao Mundo*" — de Walt Whitman.

ÍNDICE

Do Limite 11

Comentários aos Princípios 31

Sôbre o Mal 62

Da Matéria 75

Opinião de Scot Sôbre a Matéria Como Factos de Singularidade 103

Da Eviternidade 105

Corolários 121

Da Eviternidade 123

Da Mente Humana 125

Das Tensões 129

Do Fundamento do Universo 139

Apêndice 165

Algumas Teses de Duns Scot Corroboradas Pela Filosofia Concreta 175

Um Exemplo do Raciocinar Dialéctico-Concreto 181

Precisão Dialéctica da Conceituação Oferecida Até Aqui 191

DO LIMITE

TESE 231 — *Há, no limite, uma limitação.*

O limite marca até onde um ser é o que êle é, e onde começa o que êle não é. O limite é excludente e includente. Inclui o último ponto em que um ser é o que êle é, e aponta o que dêle se exclui.

Mas, se o limite estabelecesse uma excludência absoluta, estabeleceria uma ruptura no ser, o que implicaria o nada-vazio (*to Kenon*), que é absurdo.

Na ordem lógica e ontológica, verifica-se que o excluído o é segundo um plano.

Na criação há crise, e, portanto, o estabelecimento do limite; mas êste não é absoluto, e, desta forma, o que é acto na criação, o determinante, e o que é potência, o determinável, embora se limitem, não se separam absolutamente. Ademais, o limite, quando intrínseco à coisa, é uma modal desta.

O acto criador realiza simultâneamente a determinação do que é determinável, a potência. Acto e potência dão-se simultâneamente, pois o acto é o acto da potência; a potência, a potência do acto. São contrários relativos, pois um é com a presença do outro, e não contrários excludentes, cuja separação abriria um abismo, criando rupturas no ser, o que é absurdo.

TESE 232 — *O conceito de limite é inseparável do de ilimitado.*

Cada lugar no espaço limita o contíguo, mas o conjunto daquele não é limitado, pois o que o limitaria seria ainda

espaço. É ao que alcança o conceito que dêle constrói a nossa razão. A simultaneidade do espaço é dada como um todo, e uma só. O espaço da razão e, portanto, uma unidade ilimitada.

Também a espécie é ilimitada quanto ao indivíduo e, êste, quanto a si mesmo. O indivíduo não limita a espécie, pois esta nada perde nem ganha em si mesma, por ser representada por tantos quantos indivíduos forem. O indivíduo, enquanto êle mesmo, é um, e é ilimitado, porque, enquanto tal, é plenamente êle mesmo.

Desta forma, vê-se claramente que o conceito de limite não se separa absolutamente do de ilimitado. A unidade, tomada em si mesma, é ilimitada.

O que a limita é o que não é ela. Portanto, *no que* é ela, não tem limites. O espaço, enquanto tal, é ilimitado em sua unidade. O que se limita, nêle, é o lugar, aqui ou ali, que limita o outro. Em suma, o conceito de espaço refere-se à ilimitação da unidade da simultaneidade, enquanto o lugar se refere ao limite. São dois conceitos que se distinguem, mas são inseparáveis na unidade do espaço, porque o lugar é *do* espaço, e ainda é êle.

Assim uma coisa de côr verde é verde, e o verde, enquanto tal, é ilimitado, porque, como já vimos, o indivíduo não limita a espécie; portanto, esta coisa verde não limita o verde. Se tomamos o espaço *absolutamente*, torna-se êle uma unidade vazia, esvaziada de conteúdo fáctico, e aproxima-se do nada.

O espaço é a simultaneidade dos *ubi* diversos, e os limites se dão nêle, sem o limitarem, pois, enquanto tal, os pontos contíguos não o limitam, porque êstes são ainda espaço, como os indivíduos verdes não limitam o verde, porque são ainda verdes.

O espaço é, assim, inseparável dos *ubi*, dos lugares, dos *onde*, porque êsses são ainda êle.

Assim o meu braço não me limita, porque o meu braço é *meu*, é braço de *mim*, é ainda *mim*. Eis a razão por que o indivíduo enquanto tal, por ser *indiviso in se*, é, como *tal*, ilimitado.

TESE 233 — *O limite do ser finito caracteriza-se pela positividade.*

O ser finito caracteriza-se também pelo limite. O limite do ser finito aponta o que dêle se diversifica. Em suma: o finito é limitado pelo que dêle se diversifica, e êle opõe-se ao que está fora dêle. O ser finito é sempre um apontar a um ser positivo, que não é êle, do qual êle se diversifica. Mas o ser finito está ao lado de outros sêres distintos, com os quais se limita. O Ser Supremo não se limita com outros sêres, pois não há outros sêres totalmente fora dêle. Os sêres finitos, portanto, estão no Ser, que é o seu sustentáculo.

A distinção, que se pode estabelecer entre um e outro ser finito, é diferente da que se pode estabelecer entre o finito e o Ser infinito.

Entre os primeiros, o que os distingue é o ser que há num e não há no outro. Entre o ser finito e o infinito, um é carente de um certo grau de perfeição de ser e da perfeição de um ser que lhe não pertence, pois o infinito se distingue do finito, não por carência, não por ausência, mas por máxima proficiência. O que os distingue é carência apenas para um e, ademais, não é a carência dêste ou daquele modo de ser, mas sim o facto de o infinito não ser absolutamente carente de nenhuma perfeição no mais alto grau, enquanto o outro o é sempre. O que limita extrìnsecamente o ser finito é, portanto, uma positividade, pois o de que carece é ser. O Ser infinito não tem limites, pois, por ser tal, não sofre de qualquer carência. E, ademais, o que limita é positivo, pois se fôsse nada não seria limite, pois o nada não limita. Portanto, caracteriza o ser finito a positividade do limite, e a positividade do não-ser relativo, que é positivo, pois se refere a uma positividade do ser.

TESE 234 — *O ser finito não é tudo quanto pode ser.*

O aspecto diádico da criação exige a sucessão das actualizações, das perfeições possíveis. Conseqüentemente, o ser finito (criatura), não é em acto tudo quanto pode ser, nem tudo quanto pode vir-a-ser, pois, se o fôsse, a *dynamis* já teria sido actualizada.

Como é um ser determinado, e por isso limitado, actualiza-se segundo a sua forma, e a relação que mantém com os outros sêres. Portanto, a actualização processiva e sucessiva, o que imerge no tempo, impede-lhe que seja em acto tudo quanto pode ser, pois, por ser activo e passivo, determinante e determinável, está sujeito às determinações provocadas e produzidas por outros.

TESE 235 — *O ser é eficácia, e o acto é o ser em sua eficiência, no seu pleno exercício de ser.*

O ser finito, em seu exercício, não é tudo quanto pode ser; por isso a eficiência do acto tem a eficácia de eficientizar-se de outros modos.

O acto puro primordial é eficiente e eficaz em acto, enquanto o acto não puro, misto (*enérgeia*), é eficiente, mas a sua eficácia não é totalmente em acto. Por essa razão pode eficientizar-se de outros modos, como o mostramos em "Ontologia e Cosmologia".

TESE 236 — *O mais perfeito tem de preceder ao menos perfeito.*

Já o demonstramos. Mas novos argumentos podem ser aduzidos agora.

O mais perfeito precede ao menos perfeito, pois se fôsse o inverso, a perfeição excedente viria do nada.

A perfeição, que tem o ser finito, precede-o como tal, pois, do contrário, êle seria subjectivamente a própria perfeição, e dela não poderiam participar outros.

Ontològicamente, o perfeito antecede ao imperfeito, o mais ao menos, o antecedente ao conseqüente, o infinito ao finito.

Na ordem da temporalidade, o imperfeito pode ser anterior ao mais perfeito.

TESE 237 — *Sob certos aspectos, preexistir pode ser mais perfeito que existir. Impõe-se a distinção entre perfeição ontológica e perfeição ôntica.*

Preexistir na *matéria* é imperfeição, porque esta depende do acto que faça surgir o que nela é possível. Preexistir na causa eficiente é maior perfeição do que existir em acto, porque o agente pode activamente o que actualizará, é êle mais perfeito que o possível activo por êle realizado.

Em suma, preexistir na causa eficiente é mais perfeito que o existir em acto, fora de sua causa. Se um ser pode fazer isso ou aquilo, o que pode fazer preexiste na causa eficiente de modo mais perfeito que quando em acto, pois, quando em acto, existe apenas dêste modo, enquanto na causa estão no poder do acto tôdas as maneiras possíveis de serem actualizadas.

Ora, já demonstramos que o operador é sempre superior ao seu operar, e o operado é sempre inferior ao poder que tem o agente. Portanto, de certo modo, preexistir pode ser mais perfeito que existir, que é o que desejávamos provar.

Compreende-se agora com facilidade a positividade da tese platônica, que é genuìnamente pitagórica. As formas, que estão na ordem do ser, são possíveis do acto supremo do ser. Elas preexistem no agente, que é causa eficiente, que, neste caso, é o Ser Supremo. Preexistir no poder activo do agente é mais perfeito que existir como efeito. Por essa razão as formas, no Ser Supremo, são mais perfeitas ontològicamente que as coisas que as imitam.

A triangularidade, como tal, é mais perfeita, especìficamente, dò que qualquer triângulo que a imite. E, no agente, como causa eficiente, a triangularidade preexiste aos triângulos, ontològicamente, de modo mais perfeito que êstes.

Há, assim, duas perfeições a salientar: a que está no agente, como causa eficiente, e a que está na coisa, já feita e acabada. A primeira tem a perfeição ontológica; e a existente, a perfeição ôntica. Esta, porém, como não é a actualização plena de todo o poder do ser, pois é dêste ou daquele modo, apresenta uma imperfeição comparada com aquela,

embora tenha a perfeição ôntica, pois o que existe tem plenitude de ser existente, e, ademais, a perfeição da sua *hecceidade.*

TESE 238 — *O ser finito nunca é absolutamente idêntico a si mesmo.*

Nenhum ser finito pode ser total e absolutamente idêntico a si mesmo.

Os sêres são apenas *formalmente* idênticos a si mesmos, não enquanto *dynamis,* pois conhecem a mutabilidade, embora, nêles, a forma (a lei de proporcionalidade intrínseca) perdure.

TESE 239 — *O ser finito não poderia receber totalmente o Ser infinito.*

O agir é proporcionado ao agente e a acção é proporcianada ao paciente (quod), como o sofrer o é ao paciente.

Conseqüentemente, o ser finito só poderia receber o Ser infinito proporcionadamente à sua natureza, à sua aptidão de receber.

TESE 240 — *Há proporcionalidade entre causa e efeito.*

Já vimos que todo facto (feito) implica e exige o anterior, um ser anterior.

No mundo da nossa experiência, vemos sêres que antecedem a outros, mas entre os anteriores podemos distinguir aquêles sem os quais o posterior não surgiria, e aquêles, cuja presença do posterior não exige precisamente tal anterior.

Êsses anteriores, sem os quais um facto não surge, chamam-se *causas* do facto. Em todo o pensamento humano podem mudar os têrmos e até o esquema eidético-noético de causa, mas o que é fundamental é que é causa de um facto tudo aquilo de que depende realmente o facto, e a êle se liga por um nexo de necessidade, quanto à natureza do efeito.

O facto surgido é *e-factum, effectum,* efeito, o que é e-feito fora da causa, ou o que a causa realiza.

O efeito não pode ser mais do que as causas, pois, como já vimos, os sêres posteriores não podem ser mais do que os anteriores dos quais dependem.

E a causa ou causas têm de conter formal e totalmente o seu efeito, pois, do contrário, o excedente viria do nada.

O efeito é proporcionado à causa. Todo efeito depende da sua causa, pois dela *pende.*

Como todos os sêres dependem do Ser infinito, êste é a causa primeira de todos os outros. Essa prova corrobora, por outras vias, as demonstrações de proposições anteriores.

TESE 241 — *Um ser é o que é em sua forma.*

O que um ser é, lhe é dado por sua forma. A "forma" do Ser infinito é infinita. Os sêres finitos são isso ou aquilo, segundo a sua forma, e as mutações, que sofrem concretamente, dão-se dentro do âmbito da forma, relativas a ela.

Não é possível que um ser tenha uma forma e, simultâneamente, não a tenha, porque se é ela, não pode ao mesmo tempo não ser ela. Êste é um fundamento do princípio de identidade.

As mutações que possa sofrer um ser em sua forma são meramente accidentais, e não a excluem; portanto, formalmente, um terceiro é excluído, o que é fundamento do "princípio do terceiro excluído".

TESE 242 — *O Ser infinito é causa eficiente primeira de todos os entes finitos.*

Esta prova corrobora as anteriores. Entende-se por *causa* o de que, de alguma maneira, um ente depende realmente para ser o que é. Todo ser finito é dependente de outro para ser o que é, e tantas serão as suas causas quantas forem as suas dependências. O causado, antes de ser, era causável. Mas, o que não se deve esquecer, para um

nítido conceito de causa, é que a dependência seja real, como já salientamos. Há o indispensável para um ser ser causado (êste ou aquêle), que não actua sôbre o causado. É a condição necessária. É condição necessária para que eu escreva neste momento que haja luz onde estou. Mas a luz é também causa da minha visão dêste papel. A distinção entre condição e causa, que é estabelecida na Ontologia, impõe-se para a boa compreensão do que pretendemos demonstrar nesta tese. Se a condição necessária não é causa, menos ainda o é uma ocasião qualquer fortuita.

É mister distinguir-se bem a causa, quando é ela princípio estructural de um ser, como a matéria e a forma, das quais depende real e constitutivamente um ente para ser. Matéria e forma são princípios do ser; constituem-no. Chamam-se por isso causas intrínsecas ou factôres intrínsecos. Chamam-se causas extrínsecas ou factôres extrínsecos aquêles que contribuem para realizar o ente, mas que não são constituintes da sua intrinsecidade.

Assim o barro e a forma-de-vaso são as causas intrínsecas dêste vaso. Mas, para que êle surja, impõe-se a causa eficiente, a causa que o faz, a acção do moleiro, por exemplo. O fim extrínseco de uma coisa, que tende para algo, é causa da acção, mas lhe é extrínseca, como o intuito de ganho do moleiro ao fazer o vaso; em suma, causa final.

Se se admite que o Ser infinito é a causa eficiente e final de todos os entes, estamos no criacionismo; se se admite que o Ser infinito é matéria e forma, constitutivos do ser finito, estamos no panteísmo comum.

Ora, o Ser infinito é causa eficiente e final de todos os entes, o que é indiscutível em face do que já ficou demonstrado. Não pode ser causa material, porque não é matéria; não pode receber uma informação, porque não é passivo; nem é causa formal, porque, neste caso, o ser finito seria infinito, o que é contraditório.

O conceito de *função*, usado pela Ciência, para substituir o de causa, e que foi aproveitado da matemática, diz que se as variações observadas em um ente correspondem às variações que sofre outro, quando ambos estão face a face, e que essa variação é expressável numèricamente, temos uma função.

Ora, tal conceito, válido no campo da física, é insuficiente para expressar todo o conteúdo da causalidade, pois se entre sêres finitos há tal comportamento, o mesmo já se não pode dar entre o Ser infinito, princípio de todos os outros, e os que dêle são dependentes.

Em face de tôdas as demonstrações oferecidas, o Ser infinito é causa eficiente primeira de todos os entes finitos.

TESE 243 — *A idéia do ser é a mais abstracta e a mais concreta de tôdas as idéias.*

Se considerarmos lògicamente a idéia de ser, é ela a mais abstracta, pois, para alcançá-la, precisaremos despojar as coisas de tôdas as determinações para, finalmente, permanecer a de *ser*. Se excluímos tôdas as diferenças entre os entes, uma não poderemos excluir, que é a de *serem*, pois se tal negássemos, seriam nada. E, neste caso, diríamos que a entidade fundar-se-ia em o nada, o que é absurdo. Por outro lado, se actualizarmos as determinações, as diferenças, o que distingue umas coisas de outras, a tôdas elas teremos de predicar o ser; do contrário, negaríamos as diferenças, as distinções, etc., pois seriam nada.

Conseqüentemente, a idéia de ser é a mais abstracta e também a mais concreta. A mais abstracta, porque pode excluir tôdas as diferenças, e a mais concreta, porque inclui a tôdas elas.

Como decorrência do que ficou acima exposto, é a idéia de ser a de maior extensidade (lògicamente), pois abrange todos os entes, e é também a de maior intensidade (compreensão), porque inclui ontològicamente todos os predicados, atributos, propriedades, peculiaridades, graus, etc.

É, ademais, o ser um máximo e um mínimo, porque *mais* que ser seria ainda ser, e *menos* que ser seria nada. Conseqüentemente, abrange aquêles extremos, que nêle coincidem.

TESE 244 — *Em serem, tôdas as coisas se univocam.*

Mais uma prova podemos oferecer à univocidade *no* ser.

Diz-se que há univocidade quando o que predicamos de coisas diferentes é conceituadamente idêntico.

Sendo a idéia do ser a mais abstracta e a mais concreta, incluindo-se nela tôdas as distinções e diferenças, tôdas as entidades, por *serem*, recebem idêntico predicado. No predicado de ser, incluindo-se tôdas as distinções, nêle tôdas se confundem. O ser predicado a qualquer entidade é concreto, pois, do contrário, seria nada. Conseqüentemente, tôdas as coisas se univocam em *serem*, embora no conceito de ser estejam confusamente (confundidas, fundidas com) tôdas as modalidades de ser. Nessas modalidades surgem as distinções, as analogias e as eqüivocidades. Mas, em *serem*, todos os sêres se univocam: o Ser Supremo e até os nossos sonhos (1).

TESE 245 — *Todo ente contingente é causado.*

Podemos aduzir agora a esta tese outra demonstração.

Diz-se que é contingente o ser que não é necessário, isto é, o ser que não tem em si a sua razão de ser, o que tem em outro o seu princípio. Tal ser é causado. Logo, todo ser contingente é causado.

E é nesta proposição que temos o melhor enunciado do princípio de causalidade. Todo ser contingente se revela pela exigência de outro ou outros que o antecedem, e do qual ou quais realmente depende, o que é fundamento também da lei da causalidade, reveladora de uma legalidade universal.

TESE 246 — *O que se move é por outro movido.*

O Ser infinito e absoluto não sofre mutações, já o provamos. Só as sofrem os sêres finitos. Ora, a mutação im-

---

(1) Em nosso trabalho "A Problemática da Analogia", reexaminamos esta tese, sobretudo a posição tomista, a escotista e a suarezista, onde apresentamos uma solução que reúne as positividades dêsses pensamentos, que, observados de certo ângulo, parecem inconciliáveis. Tôdas as entidades são lògicamente unívocas em **ser**, mas análogas quando consideradas segundo a estructura dos seus **logoi**, e o **Logos** do Ser Supremo, com o qual se analogam.

plica três têrmos: o ponto de partida, o para onde tende, e o *em que* se realiza a acção, o movido.

Temos assim os têrmos *a quo* (partida), *ad quem* (meta) e *o quod*, o que se move. Ora, o que se move é passivo, pois sofre uma determinação, a moção. Há, portanto, um acto que realiza uma acção e algo que a sofre. Do contrário, haveria contradição, pois teríamos de admitir que o que é passivo, é simultâneamente activo, e sob o mesmo aspecto, o da moção, o que é absurdo. Nos sêres que se chamam semoventes, isto é, que movem a si mesmos, podemos distinguir o princípio activo que produz a acção e o que a sofre. Eu movo o meu corpo, por exemplo. Há em mim fôrças que ponho em acção para realizar a moção de algo em mim, que é movido. Daí o fundamento do adágio: *quidquid movetur, ab alio movetur*, o que se move, é movido por outro.

Êste princípio, próprio dos sêres contingentes, chama-se de *princípio de movimento*.

TESE 247 — *Um corpo móvel, considerado abstractamente em si mesmo, sem as coordenadas da ubiquação, seria imóvel.*

Um corpo em movimento, move-se em relação a outro. Onde há movimento, há um impulso, há um têrmo *a quo* e um têrmo *ad quem*, sua meta. Se retirarmos outro ser para o qual êle se move, e considerarmos abstractamente o ser apenas em si mesmo, estará aniquilado o movimento, não haverá nenhum movimento do corpo que recebeu o impulso. Teremos então uma imobilidade enquanto ente. Portanto, tal revela que só há movimento onde há ubiquação *in fieri* (no devir), e ubiquação quanto ao têrmo *a quo* e ao *ad quem*, pois, do contrário, não há movimento, o que revela, por sua vez, que o movimento é uma modal em função de têrmos com os quais mantêm relação as coordenadas ambientais.

Conseqüentemente, o movimento não poderia ser o fundamento dos sêres corpóreos, mas algo que lhes é inerente (*in esse*) em relação às coordenadas, que lhe dão realidade.

TESE 248 — *O devir não é o Ser, mas é produzido por êste.*

Se o ser fôsse mero devir, conheceria êle mutações, e estas só poderiam dar-se para o nada, o que já vimos é absurdo. Ou, então, dar-se de um modo de ser para outro modo de ser, e, neste caso, o devir dá-se *no* ser e é *do* ser.

Conseqüentemente, o devir é um produto do ser. O que devém é produzido pelo que já é, pois, do contrário, viria do nada absoluto, o que é absurdo.

O devir aponta, portanto, o que é.

Ademais, o devir só pode ser concebido como a passagem do que ainda não é para o que será. Neste caso, não vindo do nada absoluto, só pode vir do ser, e consiste apenas na actualização do que é possível para o que é real.

E tanto o possível como o que é em acto exigem prèviamente o ser, pois, do contrário, viriam do nada absoluto. O devir, portanto, é apenas um produto do ser.

TESE 249 — *O absurdo deve ser entendido como absoluto e como relativo.*

O nada absoluto é um absurdo absoluto, isto é, repugna totalmente a afirmativa da sua existência. Ao se provar que a não-existência de algo é absurda, êste algo existe necessàriamente.

Foi o que mostramos quando partimos do postulado de que algo existia, pois a sua não existência seria absurda. Portanto, algo existia necessàriamente. Ao absurdo absoluto contrapõe-se, conseqüentemente, a existência necessária.

O absurdo relativo é aquêle que o é apenas numa determinada esfera.

Um exemplo esclarecerá a nossa distinção: é absurdo uma pedra voar por si mesma. Neste caso, o absurdo é relativo, porque voar não é um absurdo, mas apenas em relação à pedra.

O absolutamente necessário é aquêle que, de nenhum modo e de nenhum ângulo, poderia deixar de ser. O Ser

infinito é absolutamente necessário, como provamos. Ao efeito é necessária a causa; mas esta ou aquela causa, dêste ou daquele efeito, não são absolutamente necessárias, porque não têm em si a razão de existir necessàriamente, salvo o Ser infinito, como causa, que é absolutamente necessária.

Impõe-se, assim, o exame de muitos outros conceitos, que devem ser vistos pelo ângulo do absoluto (*simpliciter*), e do relativo (*secundum quid*), o que não cabe neste livro.

TESE 250 — *O universo como totalidade implica necessàriamente um ser necessário.*

Provamos que o universo consiste na totalidade ordenada dos séres contingentes, e que essa totalidade, além de ser especìficamente diferente das partes que a compõem, é ainda contingente.

O ser contingente é provado pela existência do ser necessário, já demonstrado.

O universo, como totalidade, é transimanente à soma dos elementos contingentes que o compõem.

O ser necessário é o Ser infinito, e êste é transcendente ao universo, como o demonstramos.

TESE 251 — *A realidade implica em poder de tornar real o possível.*

Êste princípio é evidente ante o que já estudamos, mas podemos demonstrá-lo com novos argumentos: o possível exige um ser real que o anteceda, para que possa êle tornar-se real. A fonte e a raiz de todos os possíveis é o Ser infinito.

A criação consiste, como já vimos, em tornar real o que é possível. O Ser infinito, fundamento de todos êles, é a primeira causa da criação, como já provamos; por isso os antigos iniciados chamavam-no de Gênio Supremo, o Supremo Criador, ou o Pai de tôdas as coisas, como vemos nas religiões.

Entre os homens, gênio é aquêle que torna real determinados possíveis. Mas o homem é um ser finito e, como

conseqüência, uma causa segunda, cujo poder exige uma causa antecedente e, finalmente, uma causa primordial, de onde haure o poder da genialidade.

Esta causa suprema é o Ser infinito, como já o mostramos.

Em suma, criar, para o Ser infinito, é tornar efectivos os possíveis.

Para um ser contingente, como o homem, criar é tornar real apenas o que lhe é possível, pois o agir segue-se ao agente, e é proporcionado à natureza dêste.

O ser contingente implica o ser possível, pois o contingente é aquêle que é real sem ser absolutamente necessário. Portanto, o possível é anterior ao contingente.

E como êle exige o ser necessário, a ordem, portanto, é a seguinte: ser necessário, ser possível, e ser contingente.

O ser necessário antecede ontològicamente ao possível e êste ao contingente.

Os possíveis (*possibilia*), enquanto tais, não são criaturas, pois são do poder do ser necessário. Os realizados são sêres contingentes. Quando Tomás de Aquino fala na criação *ab-aeterno* (desde a eternidade), refere-se à não existência do *dia um*, porque onde está o contingente há o tempo; e onde o tempo, o contingente (1).

Os possíveis, enquanto criáveis, pertencem a outra ordem de realidade que a dos contingentes; pertencem à ordem da eternidade.

A criação *ab-aeterno* significa, portanto, que não há um começo num tempo que anteceda ao próprio tempo, mas não exclui a anterioridade ontológica do ser necessário e dos possíveis criáveis.

TESE 252 — *O ser finito é um composto de acto (enérgeia), potência (dynamis) e privação. Esta última é também positiva.*

Que o ser finito é composto de enérgeia e dynamis, e se caracteriza pela privação de alguma perfeição, já o demonstramos.

---

(1) Oportunamente examinaremos a criação *ab-aeterno*.

Resta-nos agora provar que a privação é positiva. Convém distinguir positividade de negatividade, e positividade de presença.

A recusa de uma presença é positiva. O negativo, aqui, não é absoluto e sim apenas relativo, porque a perfeição de que o ser está privado, se não é positiva, seria nada, e não haveria privação. Portanto, a privação não é um negativo absoluto, mas relativo, o que lhe empresta positividade.

O não-ser relativo afirma a recusa da presença de uma determinada perfeição. Afirma-se, assim, a ausência de uma perfeição ou a ausência de um possível que não se actualizou.

A recusa é positiva quando ela se refere à ausência de um possível.

Ela perderia a sua positividade se se referisse à ausência de um impossível, porque o impossível recusado não ofereceria o conteúdo positivo, que dá positividade à recusa.

Exemplifiquemos: se êste ente não é verde, esta recusa é positiva, mas dizer que uma recta perfeita não é curva, não se lhe recusa o ser.

Assim se se diz que êste ente não é absolutamente nada, não há recusa de ser, mas sim afirmativa categórica de ser, que, neste caso, é negação absoluta de não-ser, portanto que *é*.

TESE 253 — *A ordem dos possíveis é potencialmente infinita.*

O limite à potencialidade infinita dos possíveis só poderia ser dado por um impossível, o qual não poderia delimitar, porque não é de modo algum.

Assim os possíveis são potencialmente infinitos, porque o poder do Ser infinito é infinito.

Os possíveis têm o seu esquema formal, pois são, na verdade, formas que ainda não informaram sêres reais (em acto).

Êles estão encadeados uns aos outros por um nexo que os analoga, pois, do contrário, entre dois possíveis haveria

um abismo absoluto, o que estabeleceria o nada absoluto já refutado, e afirmaria uma ruptura no ser, o que já demonstramos ser impossível. Há, assim, uma ordem universal analogada à ordem suprema do Ser infinito.

Os contingentes, que são os possíveis actualizados, nunca são em número infinitamente actual, mas apenas potencial. Esta impossibilidade decorre da impossibilidade do número infinitamente actual, o que já provamos.

Nenhum ser contingente pode dar o carácter de necessidade absoluta a qualquer afirmativa. Assim, que eu pense neste momento, não é absolutamente necessário. Esta é a razão por que a Filosofia não poderia construir-se concretamente, se ela se fundasse apenas em verdades deduzidas de um exame da consciência humana, porque essa não é absoluta.

Êste foi o motivo principal por que não partimos da ordem antropológica, mas sim da ontológica para a construção dêste livro.

Por ser contingente, o *eu* não poderia ser ponto de partida para uma filosofia apodítica, pois, partindo dêle, não alcançaríamos a necessidade. Nós provamos o ser contingente pelo ser necessário: o ser finito pelo Ser infinito; o ser relativo pelo Ser absoluto. Seguimos, portanto, por outro caminho.

TESE 254 — *O ser ficcional tem de certo modo uma positividade.*

O ente ficcional, se desprovido de total positividade, seria nada absoluto, o que é impossível. Portanto, o ser ficcional tem de qualquer modo uma positividade. A criação ficcional do homem é de certo modo positiva.

Em última análise, a ficção consiste em construir uma nova estructura, como tal inexistente, com conteúdos de estructuras reais.

Se a ficção não fôsse fundada sôbre estructuras reais, estas teriam sido criadas por um eu, e retiradas por êle do nada, o que é absurdo. Portanto, a sua origem está em uma realidade.

A ficção é, em seus elementos componentes, real, mas irreal (ficcional) na estructura nova que lhe dá o ser que a criou, como procede o homem, por exemplo.

TESE 255 — *A inexistência deve ser considerada como relativa e como absoluta.*

O ser contingente é aquêle cuja inexistência não repugna.

O ser necessário é aquêle cuja existência repugna.

Em face do que até aqui foi demonstrado, o ser necessário existe, como decorrência *a fortiori* dos mesmos princípios que estudamos.

O conceito de inexistência exige uma distinção: *a inexistência relativa,* que é a ausência de uma perfeição, de um possível, e a *inexistência absoluta,* que é aquela que predica a impossibilidade, a impossibilidade absoluta.

Possibilidade e impossibilidade podem ser consideradas em sentido relativo ou absoluto. Os possíveis, na ordem suprema do ser, são possíveis absolutos, porque, como tais, podem ser. Os possíveis, na ordem dos sêres contingentes, são relativos, porque podem ser sòmente em relação a êste ou aquêle ente. No Ser Supremo, êles são absolutamente possíveis. Portanto, há duas possibilidades: a absoluta e a relativa.

Também há uma necessidade absoluta e uma necessidade relativa. A necessidade absoluta é aquela cuja não existência implicaria a não existência total e absoluta de todo ser. O Ser Supremo é absolutamente necessário.

A necessidade relativa (necessariedade, necessidade hipotética para os escolásticos) é aquela, cuja ausência não implicaria a ausência total e absoluta do ser, mas apenas parcial, dêste ou daqueles entes, desta ou daquela perfeição, neste ou naqueles entes.

Conseqüentemente, a inexistência implica imperfeição. A equivalência entre êstes dois têrmos exige esclarecimentos. O inexistente, considerado relativamente, revela imperfeição, mas imperfeição relativa.

O inexistente absoluto, o nada absoluto, revelaria uma imperfeição absoluta. Esta distinção se impõe porque, quando dizemos existência, dizemos perfeição, e quando dizemos existência absolutamente necessária, dizemos perfeição absolutamente necessária; quando dizemos existência relativamente necessária, dizemos perfeição relativamente necessária; quando dizemos existência possível, dizemos perfeição possível.

Estas distinções, já expressas no que expusemos até aqui, provarão mais adiante a conveniência da sua prévia colocação.

O nada absoluto (*nihilum*) é imperfeição absoluta; o nada relativo é imperfeição relativa.

TESE 156 — *A criação dá-se com a temporalidade.*

A criação dá-se com a temporalidade, porque, naquela, há sucessão.

Na eternidade, não há sucessão, não há criação, porque é tudo quanto pode *ser* ser.

Criar é dar uma realidade fáctica a um possível. Mas êste permanece na ordem do Ser Supremo como um poder dêste. A criatura, que o repete, apenas tem realidade fáctica, determinada, contingente. Criar é do poder do Ser Supremo. A criatura, limitando a forma de um possível, é, por sua vez, um possível que se realiza, que torna real um possível. Vê-se, assim, claramente, que o Ser Supremo nada perde quando cria, nem a criatura o delimita, porque é um possível, que é dêle, que se actualiza, sem que êle o perca.

A criação, portanto, revela o desenvolver dos possíveis actualizados numa sucessão. Estamos em plena *temporalidade*, temporalidade constante.

Se as criaturas físicas são transeuntes, o cosmos, enquanto tal, como totalidade das coisas criadas, perdura sempre. É eviterno, de *aevum*, que os escolásticos, seguindo o antigo pensamento, consideram o presente sem fim.

Não se deve confundir a eviternidade com a eternidade. Se aquela é um presente sem fim, a eternidade é o que

fica além de tôda temporalidade, de tôda sucessão, de tôda transitividade (1).

Na eternidade, não há criação. O ser, enquanto ser, na sua intimíssima essência e existência, é eterno; não transita. O que transita são as criaturas, compostas, pois acontecem na temporalidade. Portanto, a criação só se poderia dar com a temporalidade, ou melhor: a criação é temporal; é a temporalização dos possíveis.

TESE 257 — *A temporalidade não contradiz a eternidade. A contrariedade entre ambas é harmônica.*

Na temporalidade está implicada a sucessividade. Ora, a criação se dá com a temporalidade, pois, na eternidade, não há criação, como vimos.

O ser eterno é o ser em grau mais intensista de ser, enquanto o ser finito é o ser de grau intensistamente menor. Ao ser da eternidade corresponde o ser da temporalidade. Ao ser, que já é tudo quanto pode *ser* ser, corresponde o ser que não é tudo quanto pode ser, o qual está incluído naquele.

Não há, portanto, contradição entre o ser eterno e o ser temporal, pois tal haveria se êste excluísse aquêle, ou vice-versa. O ser finito exige o ser infinito para ser. Há sêres finitos porque há o Ser infinito.

Há temporalidade, porque há eternidade. Sendo o ser da temporalidade um possível do Ser infinito, a sua existência revela a harmonia que há entre o Criador e a criatura, entre o Ser infinito e o ser finito.

---

(1) Os possíveis são de tantas ordens quantas os reais. Tomamo-los aqui sob o aspecto geral. Um possível pode ser formal (*eidos*) ou o exemplar de uma singularidade. O exame dêsse complexo tema e das hierarquias, que os possíveis apresentam, é matéria que examinamos mais adiante e, especialmente, em nosso trabalho "Filosofia Concreta da Criação".

COMENTÁRIOS AOS PRINCÍPIOS

Embora o formalismo lógico de Aristóteles tenha imenso valor para a Filosofia, não se pode nem se deve deixar de considerar as grandes contribuições dialécticas do platonismo, que nos oferecem meios hábeis para um melhor raciocínio na Filosofia Concreta, sem prescindir das contribuições ao estagirita.

Na teoria do silogismo aristotélico, vemos que entre duas premissas particulares ou duas premissas negativas, nada se pode concluir. Já o mesmo não se dá na dialéctica socrático-platônica, desde que entre essas premissas particulares se possa estabelecer uma proporção, isto é, quando sejam elas analogadas. Estabelecida a proporção, é possível alcançar a um Logos analogante, como um resultado final da operação.

A analogia, para Sócrates, é algo *segundo o Logos* (*aná* e *logos*).

O têrmo Logos, apesar das muitas acepções que lhe emprestam os gregos, significa, em suma, *relação, lei, princípio.*

O têrmo *lex, legis* dos latinos tem a mesma origem no radical *lec, loc, log,* colhêr, captar, segurar, dirigir, dominar, pois as leis, as relações, os princípios, regem, dominam, orientam o que dêles decorre ou o que a êles se subordina.

A idéia de lei implica a relação, pois ela é o que conexiona e correlaciona os factos dentro de uma normal obrigatória. Para que surja um ente impõe-se a obediência de uma normal, de uma relação que deve ser obedecida, que é a lei de proporcionalidade intrínsesa, a forma dêsse ente.

E no conceito de proporcionalidade está a analogia, porque essa lei, que é, segundo o Logos, o Princípio, é a

analogante dos analogados; é ela, em suma, um *logos* analogante (lei).

Assim a triangularidade é o *logos* dos triângulos. Os triângulos, semelhantes entre si, se analogam no logos analogante da triangularidade (a forma da triangularidade, a lei que os rege).

Tais leis (*logoi*) são procuradas pelas ciências naturais, que tendem a alcançar as constantes de relacionamento que regem os entes, e são imprescindíveis para que êles sejam o que são.

O Logos, como princípio, é o poder de relacionar, de colocar um em face de outro para que algo surja, para que algo suceda.

E essa a razão por que não procedemos deductivamente a *more geometrico* neste livro, e sim empregamos a nossa dialéctica, que é também inductiva, pois induzimos *os logoi* analogantes à proporção que se estabelecem as proposições. Demonstramos, usando a análise das implicações, quando elas se tornam necessárias, desde que bem fundadas nas estructuras analogantes, como procedemos inductivamente. pois partindo de que "alguma coisa há", alcançamos que "alguma coisa existe", sem que o logos da existência estivesse contido no do *haver*, como não está.

Dessa maneira, usando como oposição a impossibilidade do nada absoluto, torna-se apodítica a afirmação do ser, e de tudo quanto é, sem apelos a formalismos perigosos, como poderia proceder quem apenas permanecesse dentro dos cânones aristotélicos.

Existir é ser em si mesmo, subsistir, é ser "um", é ser uma hipótese, é ser um "suppositum". "Alguma coisa há" aponta para tal; pois, para haver algo, impõe-se alguma coisa que é que existe, que é por si mesma, pois, do contrário, seria por outro e êsse outro seria o nada absoluto, o que é absurdo, ou seria por si mesmo, o que lhe daria a plenitude da existência, o ser em si mesmo, a suficiente subsistência.

Estabelecido o ser, tôda modalidade de ser é analógica sempre, porque a perfeição de ser não se pode abstrair dos seus diferentes modos, pois todos *são*. A impossibilidade

do nada absoluto, afirma a plenitude do ser, pois não há meio têrmo entre nada e ser. Conseqüentemente, a existência do ser é apodìticamente demonstrada.

O ser em devir é não-ser em certo sentido, mas relativo, com alteridade, o que é inteligível, como já o mostrava Platão no *Sofista.*

"Alguma coisa há" porque alguma coisa existe. E a existência do ser é a razão suficiente de "alguma coisa", mas induzida na busca de um logos analogante, e não deduzida, como já o mostramos.

E a razão da existência do ser está em si mesmo, *quia subsistit,* porque subsiste, porque o inverso do nada absoluto é ser, e êste, por não haver meio têrmo entre ambos, é ser em plenitude, e, portanto, existir.

Assim, por qualquer caminho que sigamos, alcançamos sempre ao ser primeiro e subsistente em si mesmo, a infinita ipseidade, imutável em si mesmo, que não necessita de uma razão para ser, pois não depende de outro, e a si mesmo se afirma. E, nêle, ser e existência se identificam.

A operação é distinta do operador, mas a êle conexionada.

A operação *é* do operador. E o *ser de,* o ser dependente, deve ser distinto do ser que é, *do ser de que é.* Há, aqui, a subordinação do posterior ao anterior.

O Ser Supremo, como operador, não depende; é o mesmo ser ao operar, mas a operação *ad extra* é distinta, é outra, por que o operar é diádico em seus efeitos, como o demonstramos.

Na analogia, há a síntese da semelhança e da diferença.

Mas a semelhança implica igualdade parcial, não só no campo quantitativo, como no qualitativo, e também no ontológico, o que não percebeu Aristóteles, mas o perceberam Sócrates e Platão.

A analogia é uma síntese da semelhança e da diferença, mas o que prepondera aqui é a semelhança, que, levada às últimas conseqüências, alcança ao logos analogante, que identifica os factos quanto às suas relações, porque estabelece a mesma lei que êles "copiam" sem ser ela, que êles "imi-

tam" sem ser ela, como todos os corpos que caem, sejam quais forem, analogam-se na lei da queda dos corpos e imitam essa relação, sem serem ela, pois o corpo que cai não é o supósito da queda dos corpos.

Êsses *logoi* são estructuras ontológicas, porque são relações, e não têm subjectividade, não têm um sujeito que os represente.

Não se pode dizer: "Aqui vai a queda dos corpos". Não encontramos a subjectividade, a substância singular da atração, mas sim a atração que se dá aqui e ali e, por se dar aqui e ali, permite que se dê em tôda a parte onde essa lei da atração, êsse logos, possa reinar, reger.

Assim a animalidade não tem uma subjectividade, um supósito que a represente. "Ali vai a animalidade"... mas, sim, ali vai um ser que *tem* animalidade, um ser no qual há o *logos* da animalidade, um ser que imita a lei de proporcionalidade intrínseca daquela, mas que não é ela subjectivamente, mas apenas formalmente ela, pois, no logos da sua individualidade, a animalidade é componente do seu *arithmós*. Ora, o logos é uma relação, é uma lei, é portanto um *arithmós* em sentido pitagórico, pois êste implica fundamentalmente a díada e, sobretudo, a analogia, pois os opostos relacionados são analogados para que surja entre e dentre êles um ser, com o seu logos próprio.

Desta forma, para Sócrates, o *katholon*, o universal, que para Aristóteles é uma substância, é para aquêle uma relação, um verdadeiro logos, que determina o aspecto da semelhança, um *logos analogante*.

E como os diversos *logoi*, que êle buscava encontrar em suas constantes perguntas, estão analogados ao Logos Supremo, que a todos analoga, êsse logos é a lei relacional das coisas mùtuamente opostas do cosmos, é, em suma, a lei permanente da evolução universal de Heráclito, à qual subordinava a fluência e a oposição, a lei universal da permanência do devir, da imutabilidade do devir, que sempre devém, que portanto realizava a imutabilidade da lei da evolução universal.

Dessa forma, vê-se como a Filosofia Concreta sabe e pode reunir as positividades dispersas, tantas vêzes contrárias de tanto filósofo, mas tôdas participantes de alguma

verdade da concepção concreta, que é a nossa, que as reúne, não por compromissos, mas por meio dessas positividades, que são conciliáveis, e que correspondem às positividades que constituem o arcabouço da Filosofia Concreta.

Entre duas premissas particulares analogadas, Sócrates induz o logos analogante (pois a dialéctica socrático-platônica é predominantemente inductiva, ao invés da aristotélica).

Vejamos o exemplo clássico: O leão é o rei do deserto.

D. Manuel é o rei de Portugal.

Dessas duas premissas particulares nada se pode deduzir dentro dos cânones aristotélicos.

Mas dentro dos cânones socráticos é possível *induzir*, pela busca do logos analogante. Tinha razão Aristóteles ao dizer, na "Metafísica", que Sócrates era o criador das razões inductivas, dos *logoi* inductivos.

Essas duas premissas podem ser reduzidas a uma proporção (analogia).

Como o rei domina o seu reino, o leão domina o deserto.

Mas se há semelhança entre ambos, podemos ainda salientar as diferenças, pois o reinar do rei é diferente do reinar do leão, mas afinal, através das inducções socráticas, alcançamos a um logos analogante, que é êste: o relativamente mais poderoso domina sempre no campo respectivo de suas actividades. Ora, o leão é o relativamente mais poderoso no deserto, dominando neste, no campo respectivo de suas actividades, como o rei domina no reino.

Ora, êsse logos analogante pode, afinal, ser reduzido genèricamente ao logos analogante de que o "agente actua proporcionadamente à sua natureza e proporcionadamente ao campo de sua actividade".

Essa proporcionalidade, por sua vez, reduz-se genèricamente ao logos de que "o agente actua e o paciente sofre proporcionadamente às suas naturezas". Por sua vez tal se dá pela lei do Ser, já induzidas pelos princípios por nós examinados, pois se o agente actuasse além da sua natureza, o suprimento viria dêle ou de outro, ou do nada. Se dêle, então êle já o conteria, já era poderoso e, portanto,

sua acção seria proporcionada à sua natureza; se de outro, sua acção seria proporcionada ainda à sua natureza e ao suprimento dado por outro, que seria, então, o agente. Do nada, é absurdo. Portanto, é consentâneo e congruente que o agente actue proporcionadamente à sua natureza, ou seja: a actuação é analogada à sua natureza, a êle mesmo.

É o logos da sua existência. Dá-se o mesmo com o paciente. Dêste modo, o Logos analogante final é a Lei do Ser, a suprema Lei da identidade, de que o Ser é e o Ser Supremo é êle mesmo (ipseidade).

Não se deve acusar o juízo *o Ser é* de tautológico, pois o sujeito se reflete completamente no verbo, pois fora do ser nada pode existir no ente, como vimos. Quando se diz o *andante anda* não se expõe tôda a actualidade do sujeito, como se vê no juízo *o Ser é*, pois o andante, quando anda, não apenas anda. *O Ser é* é completa e infinitamente ser. Dizer-se o *não-ente é* é *uma contradição in adjecto*. Mas quando se diz que o não-ente não é, estamos numa rigorosa correspondência com *o Ser é*, pois sendo o ente ser, o não-ente é não-ser.

A lei do Ser, o Logos do Ser, é o seu próprio princípio, é êle mesmo, pois Logos é também princípio. Portanto, compreende-se que: "No Princípio era o Logos e o Logos era o Princípio". E é o Logos princípio que realiza a relação, por isso o Logos (*verbum*) *se fêz carne*, temporalizou-se, porque temporalizou a relação, sem que o Logos, como princípio, deixasse de ser o princípio, Lei Suprema de tôdas as leis, que é: *fora do Ser nada há, não há nada.*

A êsse grande Logos analogante, o Supremo, tôdas as coisas se assemelham, tôdas são perfeitas, de certo modo, à sua semelhança, porque tôdas respeitam essa lei suprema, porque fora dela *nada há.*

A analogia não está apenas baseada na semelhança, mas também na subordinação (*sub-ordinis*, na ordem dependente de outro, do Logos analogante), pois as relações particulares conexionam-se com êle por via de subalternação (de *sub* e *alter*, outro, por dependência de outro). É do logos da lei da analogia a subalternação dos analogados ao logos analogante, e êste ao Logos Supremo, o Logos transcendental.

O Ser Supremo não é relação porque é único e absolutamente simples; mas tudo o mais é produto de relações, e as formas noético-abstractas são significações delas (os conceitos, em suma).

O Logos, como princípio, domina o posterior, como o provamos.

É uma lei da própria lei. É um logos do logos. O posterior é dependente do anterior. E nessa dependência há subordinação. O Princípio, que é a lei, é o anterior, e a êle se subordinam os posteriores.

Conseqüentemente, todos os factos estão subordinados a leis, a *logoi*, que, por sua vez, estão subordinados ao Logos analogante supremo, a lei suprema universal.

O Logos, como princípio, relaciona. É a sua operação. Como operador, opera uma operação. A operação *ad extra* implica uma determinação e, no determinado, uma ausência de perfeição, pois o que é isto não é aquilo.

Faz parte da sua realidade a negação. O não-ente, o nada relativo, é assim real, e permite uma composição real, em relacionamento real com o ente.

A operação é relação, é pôr um em face de outro. A operação do Logos é a criação do *Outro*, porque, do contrário, seria apenas êle mesmo, e, neste caso, seria apenas a sua glória. Criar o *Outro* é do poder da Grande Ipseidade do Ser Supremo. Mas o *Outro* é privado de perfeição, é imperfeito. Sua perfeição não é infinita, porque esta pertence ao Ser Supremo.

Conseqüentemente, sua perfeição finita é privada de... O Logos, ao criar, no seu operar, cria a relação que surge da oposição decorrente do estabelecimento da *crise*. O operador, quando opera, é distinto de si mesmo. A idéia de operação exige o dois, a díada, como já vimos.

Exige os opostos. Para que haja opostos impõe-se a *crise*. A crise é o resultado do primeiro acto criacional. Criar é actualizar os possíveis. É preciso destacar, separar. A operação é dual, porque operar, neste caso, implica algo que é operado; o activo e o passivo.

A oposição só se dá onde há separação. No acto de criar, estabelecem-se simultâneamente a *crise*, a oposição, a relação, a lei; em suma, o logos que analogará os factos a êle análogos.

A *crise* não é um abismo, como já o mostramos em "Filosofia da Crise".

A *crise* estabelece a distinção entre vectores opostos, que mantêm relações, mas analogadas ao Logos Analogante Supremo.

Ela é dual, e permite que um se coloque em face de outro, que se relacionem, se conexionem, permitindo, assim, o diferente, o heterogêneo o diverso até à *haecceitas* (heceidade), a última determinação da forma. Foi o que vimos ao tratar do *Meon*.

TESE 258 — *O não poder criar um ser infinito e omnipotente é uma falsa atribuição ao Ser Supremo.*

Só o Ser Supremo pode dar ser, pois o nada absolutamente nada dá. E quando o Ser Supremo dá ser, nada perde, porque, do contrário, o ser perderia ser ao dar ser, e o ser dado seria nada, ausência de ser, o que é absurdo. Nem dá mais ser que o ser que é, porque, do contrário, ao dar ser a algo, daria mais ser além do que é, ontem, o que também seria absurdo.

Conseqüentemente, dentro da dialéctica ontológica, o acto criador não modifica em nada o Ser Supremo, porque qualquer modificação seria absurda.

O ser, que é dado, é do Ser Supremo, e só êle pode dar ser sem nada perder.

Na criação, o Ser Supremo, como operador, dá ser ao ser que será. Ora, dar ser a algo é determinar algo a ser o que ainda não é. Mas êsse algo é inexistente antes de ser, pois um ser começa a ser no precípuo momento que começa a ser. Um ser dependente é um ser determinado. Para que um ser seja determinado, é preciso que haja determinação e determinabilidade, porque diz-se determinado de alguma coisa que o é, e se o é, é determinável, porque a determinação confirma a determinabilidade.

O acto criador consiste em dar determinação ao determinável. O acto criador é um fazer. E como o fazer implica um ser feito, o acto criador, ao determinar, implica o que é determinado. À infinita potência activa de determinar do Ser Supremo corresponde uma infinita potência passiva de ser determinado, ou melhor, a determinabilidade é proporcionada à capacidade determinativa. E como determinar é realizar a dependência, todo ser criatural é dependente, pois seu ser depende realmente do ser criador.

Conseqüentemente, o Ser Supremo pode criar todo e qualquer ser determinado, que não traga em si contradição intrínseca, isto é, cuja contradição não seja a afirmativa de uma impossibilidade ontológica.

Não se pode dizer que o Ser Supremo *não pode criar* sêres infinitos e omnipotentes, pois aí não há carência. Não há séres infinitos omnipotentes, mas apenas um, pois a infinitude da omnipotência implica ontològicamente a absoluta unicidade. E êste é o Ser Supremo. Ademais, não poderia ser dependente êsse ser. Portanto a criação, realizando uma dependência real, nunca criaria um ser que fôsse o infinito omnipotente. Sendo êste apenas um, é êle o Ser Supremo e criador.

O não-poder, aqui, é uma falsa atribuição, e sobretudo, sem sentido.

TESE 259 — *A aparência tem certa positividade.*

Vimos que o ser ficcional tem, de certo modo, uma positividade, como já o demonstramos, pois tudo quanto é, inclusive o ficcional, exige uma realidade que lhe sirva ou de suporte, ou de causa.

O nada absoluto não poderia gerar a aparência nem esta vir dêle.

O ficcionalismo (que afirma que tudo é ficção humana), e as doutrinas que postulam que tudo é aparência, não se mantêm em seu unilateralismo.

Algo há de real, e de absolutamente real, como fundo do que aparece, pois, do contrário, viria de uma outra aparência, e, esta, de outra. Se não houvesse uma realidade absoluta, sendo tudo ficção ou aparência, tudo seria nada, o que é absurdo.

TESE 260 — *A deficiência tem um conteúdo ontológico.*

Convém esclarecer prèviamente o conteúdo ontológico da deficiência.

Deficiente é a entidade da qual se ausenta alguma perfeição. E, portanto, finitizado pelo não-ser do ausentado, é conseqüentemente dual.

O ser deficiente é a criatura. Ao defini-la, nela incluímos apenas o que nela está presente. Marcamos, assim, até onde ela é ela-mesma; conseqüentemente, apontamos o limite. Pertence à definição dialéctica (que se deve distinguir da meramente formal) também o não-ser, pois não se poderia estabelecê-la, sem que se apontasse o limite, isto é, onde a entidade é ela mesma, e onde deixa de ser ela-mesma.

Examinemos a definição dialècticamente considerada. Para definirmos dialècticamente, precisamos de conceitos dialécticos. Os conceitos lógicos (predominantemente quantitativos, pois, além da extensão, a própria compreensão também é quantitativa na Lógica Formal) dão-nos apenas, e só, o sentido extensista do definido, enquanto os conceitos intensistas (indicadores de escalaridade) apontam-nos os graus. Como não podemos alcançar a concreção apenas com conceitos abstractos, tomados isoladamente, precisamos das categorias e dos conceitos dialécticos que nos podem oferecer os meios para uma definição mais concreta, sem que esta, em tal sentido, seja um mero delimitar, um dar limites quantitativos, mas, sobretudo, um caracterizar qualitativo.

Não podemos, já que fizemos tais afirmativas, furtar-mo-nos a empreender neste campo tão difícil, tão cheio de perigos e de surprêsas, uma tentativa de solução.

A classificação é produzida pela razão, impulsionada pela necessidade da síntese. A classificação tem um significado positivo, embora se construa abstractamente.

A definição surge de uma actividade analítica (mas formal, da razão, pois nos referimos à definição da Lógica Formal), e, por isso, polariza-se em oposição ao definido, como veremos.

Uma divisão parte da unidade, e é diferencial; uma classificação parte do múltiplo e o reduz à unidade, ou pelo menos ao sistema. Tôda classificação é a expressão de uma síntese, isto é, o estabelecimento de um sistema, que se pensa como tal.

A classificação realiza a unidade das semelhanças.

A compreensão dialéctica não é unilateral, e se ela se faz por oposições, também as conserva (*Aufhebung*).

A definição de uma noção qualquer só pode ser realizada por outra distinta da primeira. Do contrário seria uma pura tautologia. E é êsse o escolho onde naufragam as definições.

Como significação, é outra que o significado. Portanto, a definição não é nem pode ser o definido, mas apenas seu esquema abstracto (formalmente considerado).

A definição formal — por apenas considerar as formalidades — realiza-se pela enunciação do gênero próximo e da diferença específica.

Mas uma definição dialéctica deve ser *mais* concreta. O gênero e a espécie pertencem à emergência. Mas a predisponência é imprescindível, e deve ser tomada em conta.

Uma formalidade — como qüididade — é um esquema abstracto, um *arithmós* por nós construído. Toma-se o inteligível abstracto (*abs trahere*), que é colocado fora da concreção.

Mas o contôrno da predisponência é inseparável, porque as formalidades isoladas não são ainda a concreção.

Uma formalidade, como tal, pode ser apenas formalmente definida, mas um ser, como existencialidade, implica o contôrno.

Sabedoria, formalmente considerada, pode receber apenas uma definição formal, mas *esta* ou *aquela* sabedoria, neste ou naquele ser inteligente, exige e implica a predisponência, na qual êle está imerso, que coopera na construção da sua realidade.

Os possíveis, no Ser, são infinitos, mas os sêres que os representam precisam outros para a sua concreção. O existir do *possível* é uma decorrência da cooperação. Um possível torna-se criável pela assistência de outros já em acto. Pela cooperação do que se eficientizou, tornam-se de efectíveis em efectivos, quando, pela cooperação dos efectivos, alcançam o pleno exercício de ser. Também a forma não pode ser considerada como em si, independente da assistencialidade das outras formalidades. Uma formalidade considerada apenas em si, separada, abstracta, é uma construção nossa. A sua efectivação *in re* exige a cooperação do que está em acto.

O Ser pode tudo quanto pode ser, mas a passagem dos possíveis à existência (ser fora de suas causas) depende da cooperação de outros.

Portanto, dialècticamente, não deve uma formalidade ser considerada, quando definida, independentemente das formalidades que predispõem a sua efectivação *in causando*. A efectivação de alguns efectíveis precipita novas efectivações. Os possíveis à existência (ser fora de suas causas) dependem do supósito (a subsistência hipostática), quando se efectivam pela cooperação dos efectivos. Portanto, tudo quanto existe implica a concreção onde se dá.

Quanto à subsistência, os sêres são: em si, em outros, ou em si e em outros.

O ser existencial cronotópico e subsistente é em si e em outro. Em si (subsistência hipostática, do supósito); em outro, subsistência no ser.

Os *possibilia* (possíveis) são subsistentes no ser apenas, não têm subsistência hipostática.

O ser, enquanto tal, é subsistente em si.

O ser, enquanto mera formalidade, tem o máximo de extensão e o mínimo de compreensão: ontològicamente, tem o máximo de compreensão e o máximo de extensão, pois além de único e incluir a si mesmo, inclui tudo.

Portanto, o Ser, como supremo indivíduo, como fonte e origem de tudo, é a máxima concreção. Por isso o Ser Infinito é indefinível, pois não precisa de outro para afirmar-se.

A emergência e a predisponência nêle se identificam, pois êle é sempre a *coincidentia oppositorum* dos atributos infinitos.

Assim, temos:

existir cronotópico = subsistência em si e em outros;

ser essencial = existir em outros (os *possibilia*, etc.);

existir essencial = existir em si mesmo e por si mesmo

—Ser Supremo;

ser conceptual = subsistente apenas conceptualmente em outros (as ficções, os esquemas noético-abstractos, etc.).

Desta forma, a decadialéctica, construindo uma visão tética e antitética do cronotópico, afirma dialècticamente a sua superação, na única e verdadeira síntese do Ser Supremo, não como soma, mas como superação do dualismo antinômico dialéctico, como afirmação suprema da suprema concreção do Ser.

Nêle, tôdas as formalidades, inevitàvelmente polares, obedientes à lei dos opostos, têm a sua fonte, origem e fim.

Dialècticamente, o Ser Supremo é sempre êle mesmo, e pode criar, num só acto, os opostos, porque é sempre o mesmo, imutável e eterno.

Definir dialècticamente não é apenas situar o ente como o faz a Lógica Formal.

O ente é isto ou aquilo pelo esquema eidético, que é a sua lei de proporcionalidade intrínseca. Mas êste logos inclui-se, e subordina-se com outros, pois um ente, para ser, depende de outros que o causam e também do conjunto das coordenadas que formam a sua predisponência. Conexionar o logos circularmente aos *logoi*, que o conexionam a uma estructura maior, é ampliar o saber sôbre êle.

A definição responde à pergunta *quid sit* (que é?). Uma resposta concreta não pode cingir-se apenas à sua classificação formal, mas ao que coopera para que seja. Ora, a dialéctica é, para nós, a lógica do concreto (ela realiza a conexão dos diversos *logoi* através das analogias), portanto ela não deve esquecer tudo quanto é imprescindível para construir a concreção de alguma coisa que se deseja estudar (1).

---

(1) Em nosso «Métodos Lógicos e Dialécticos», apresentamos o proceder dialéctico para um operar do espírito sôbre a concreção, que facilite uma ampliação do conhecimento, através das diversas providências, que permitam alcançar a maior soma de saber.

TESE 261 — *Todo ser finito tem um arithmós (número).*

Afirmava Pitágoras, segundo Aristóxeno, que "tôdas as coisas estão arranjadas segundo os números". Esta afirmativa foi tomada como se o número pertencesse apenas à espécie da quantidade.

Como provamos em "Filosofia da Crise", "Teoria do Conhecimento" e "Tratado de Simbólica", e o fazemos mais amplamente em "Pitágoras e o Tema do Número", não pertence êste apenas à espécie de quantidade, pois também os há qualitativos, relacionais, valorativos, vectoriais, tensionais, etc.

Em suma, para os pitagóricos, *arithmós* significa o esquema concreto das coisas finitas, porque o Ser Supremo, infinito, por sua absoluta simplicidade, não tem esquema.

O esquema implica sempre elementos que o compõem, e eis por que Pitágoras dizia que o Um não é número, querendo referir-se ao Ser infinito.

A criatura é sempre diádica, como já vimos, pois a criação é realização dual. Tôda criatura tem um número, pois tôda criatura é um esquema concreto, no qual participam outros esquemas ou elementos fundamentais.

Pode-se dizer que o *arithmós*, para Pitágoras, é pròpriamente o esquema da participação; há número onde há participação por composição, como no todo constituído de suas partes, ou por participação formal, como a das criaturas para com o Criador, etc.

O tema da participação foí por nós examinado em "Tratado de Simbólica".

TESE 262 — *Ontològicamente, o que é realmente possível quanto ao ser, é.*

É uma decorrência das demonstrações anteriores. Sendo possível o que não contradiz o ser é impossível o que contradiz o ser, realmente possível já está contido, realmente também, no poder do ser, no qual ontològicamente é, embora não tenha no mundo da realidade cronotópica, ou no da realidade criatural, um representante, um supósito, um ente, que o realize, ou dêle participe.

Vimos que as idéias, as formas, os *eide*, os esquemas eidéticos em suma, são da *mende* do Ser infinito, os seus pensamentos, o seu poder.

Nêle tudo é infinito, e nêle tudo é infinitamente possível. Estão no seu acto, como poder da sua potência activa, o que já demonstramos.

É sôbre êste aspecto positivo que se funda a positividade da teoria platônica das formas, e de todos os realistas quanto aos universais.

TESE 263 — *Tudo o que acontece tem uma razão de ser.*

É um enunciado do "princípio de razão suficiente", que recebe, aqui, uma nova prova, por outra via.

Se o que acontece não tivesse uma razão de ser, uma razão que o faz ser e que permite que seja, o ente, que é um facto, que é *feito*, não viria de outro, o que é absurdo.

O Ser infinito tem uma razão em si mesmo de ser e não precisa de outro para ser. Mas o que acontece implica os factôres do acontecido; conseqüentemente, uma razão de ser.

É neste ponto que é positiva a famosa proposição de Hegel, tantas vêzes mal compreendida: "o que é real é racional, o que é racional é real".

Não se deve compreender racional apenas no sentido da racionalidade humana, mas no sentido do que tem uma razão um *por que é*.

Neste caso, tudo quanto é real tem uma razão de ser real; como tudo que tem uma razão de ser, tem uma realidade.

TESE 264 — *A possibilidade de um ser decorre da sua essência.*

Um ser é possível quando pode ser realizado. Quando o ser possível depende apenas de outros para realizar-se, êle é simplesmente possível. Quando depende de sêres já realizados, êle é provável.

O ser é possível, quando a sua existência não contradiz a ordem do ser. Esta não-contradição deve decorrer da sua essência.

Do nada absoluto nada é possível, portanto o possível implica um ser no pleno exercício de ser, como o demonstramos, pois, do contrário, nunca seria. Êste não pertence à categoria dos reais.

Demonstramos ainda por outras vias:

Não poderia ter êle passado da possibilidade para a realidade porque teria sido um possível do nada absoluto, o que é absurdo.

Conseqüentemente, êste ser fundamental não passou da possibilidade à actualidade; era êle primordialmente actualidade.

Os possíveis são esquemas eidéticos no Ser Supremo. Êste não é o conjunto dos possíveis, porque uma soma dos possíveis não perderia o carácter de possível. Portanto, êle é o portador dêles, como é de si mesmo. É neste sentido que se diz que o Ser Supremo é pessoa, por ser o portador de si mesmo. E êste papel cabe perfeitamente ao Ser Supremo, não tomado unívocamente.

Considerando-se, assim, evitam-se muitas aporias.

O nada absoluto não poderia conter os possíveis, por isso que êstes implicam a preexistência de um ser real e actual, que, como vimos, é eterno.

A possibilidade de um ente é gradativa, pois pode ser mais ou menos possível. Todo ser possível revela razões em favor da sua possibilidade.

O nada absoluto é impossível porque não apresenta nenhuma razão a seu favor. Ora, o Ser Supremo é o "oposto" absoluto do nada absoluto, portanto é aquêle que tem, para nós, a maior soma de razões da sua possibilidade, e nenhuma razão da sua impossibilidade. Êste argumento não é suficiente para a prova da existência do Ser absoluto, mas corrobora as anteriormente apresentadas.

Nenhum ser finito contém em si todos os possíveis. Só o Ser infinito os pode conter e os contém.

A razão suficiente de todos os entes finitos é conseqüentemente o Ser infinito.

O ser necessário, como vimos, tem tôdas as razões para existir, e nenhuma para não existir. O ser possível é o que tem determinado número de razões para existir, e menos para não existir.

TESE 265 — *O ser finito, que é, não foi um puro nada antes de ser, nem será um puro nada depois de ser.*

É de grande importância a prova desta tese, cuja demonstração fundamentamos no que já ficou provado. Devido à sua não aceitação, muitas doutrinas filosóficas caíram em tremendas situações aporéticas.

O ser finito, se antes de ser fôsse um simples e absoluto nada, dêste teria vindo, o que é absurdo. Portanto, é um possível, na ordem do Ser infinito, que se tornou real-existente. Depois que deixou de ser, é nada relativo, e não nada absoluto, pois, do contrário, um ser tornar-se-ia em nada absoluto, o que é absurdo.

O que teve aptidão para existir e existiu, ao deixar de ser existente, conserva algum grau dessa aptidão, dêsse ser. O que antecede ao que é real-existente é o *epitemeteico* do ser, e o que sucede é o *prometeico* dêsse mesmo ser.

O que foi não é um puro nada, pois do contrário o histórico perderia sua positividade (1).

(1) Essa presença do passado no presente é uma das notas mais importantes do histórico. E essa presença é positiva, do contrário a História seria apenas a descrição dos factos passados. A estructura ontológica do *histórico* é por nós estudada em "Filosofia e História da Cultura".

Provemos por outras vias: todos os sêres se univocam formalmente em parte na aptidão para existir. Neste ponto todos os sêres se identificam, os finitos e o infinito (1).

Se um ser finito, depois de deixar de ser em acto, como real-existente, se tornasse num nada absoluto, o ser teria a possibilidade de tornar-se em nada absoluto, o que provamos ser absurdo. Portanto, o ser que já foi, continua sendo, de certo modo, na ordem ontológica e ôntica do ser, e não é um mero e absoluto nada. É a isto que chamamos de o *epimeteico* do ser.

TESE 266 — *O Ser Supremo pode realizar tôda hierarquia de ser.*

Tudo quanto finitamente é, foi e será, é possível no Ser. O possível actualizado permanece no Ser Supremo como um possível do seu poder, mas o *desta* (hoc) actualização é ainda e também, um possível no Ser.

É possível no Ser a maçã, como é, nêle, *esta* maçã.

Temos assim o possível eidético e o ôntico. Esta distinção entre as *possibilia* já a fazia Tomás de Aquino. Actualizadas as maçãs, a maçã como possível eidético permanece no poder do Ser. Actualizada *esta* maçã, depois de sua corrupção ou destruição, não é ela mais ônticamente real, mas um possível no Ser, que não se torna um mero nada, pois o ser jamais se torna em nada absoluto, mas sim relativo. O que foi *esta* maçã, é agora isto ou aquilo. Mas a maçã, que foi *esta*, não é um mero nada, porque não há o nada absoluto. É, portanto, um modo de ser, o modo de ser epimeteico, que, de certo modo, é *històricamente* na matéria desta maçã, que está agora informada de outro modo. Assim, o que é agora (*hic et nunc*), é històricamente, no

(1) A identificação aqui ainda é analógica, porque a aptidão para existir do Ser Supremo é absoluta, porque existe por necessidade absoluta *simpliciter*. Se distinguimos as várias necessidades, como a *simpliciter* e a hipotética, a identificação desaparece em sua ampla pureza formal, para restar apenas o fundamento que dá o Ser Supremo ao que é apto a existir. De qualquer forma, há uma distância formal entre a aptidão para existir do Ser Supremo e a da criatura, que exige especulações de tal vulto, que só podemos realizar em trabalho especial.

sentido filosófico dêste têrmo) tudo quanto foi. Se a matéria, como vimos, por receber esta ou aquela forma, não perde a sua *virgindade* material (pois permanece sendo matéria antes, durante e depois da informação), ganha contudo, històricamente, em cada forma que a informa, a actualização de uma possibilidade que, nela, de certo modo é, mesmo quando já passada. Êsse ser epimeteico, que é o ser histórico, como o entendemos, permite uma especulação ontológica, pois não pode ser reduzido ao mero nada, tendo, portanto uma *presença,* que cabe estabelecer, como procuramos fazer em "Filosofia e História da Cultura", onde estudamos a estructura ontológica do histórico

É possível, no Ser, o que não é eivado de uma contradição intrínseca.

E é tal evidente, pois a contradição estabelece uma exclusão. Na contradição, há a afirmação da presença e, simultâneamente, da ausência. Do mesmo modo que não há meio têrmo entre ser e nada, nem tampouco há coexistência de ambos, mas apenas de um, o que afirmasse simultâneamente a presença do ser e a sua total ausência, seria contraditório e absurdo.

Conseqüentemente, o que nós julgamos existir, mas eivado de contradição intrínseca, não pode existir, e é ininteligível.

Posso fazer tudo quanto não contradiz a minha natureza. E tudo quanto posso, tudo quanto me é possível, é o que já é, de certo modo, de meu ser em acto. Só posso o que posso.

O Ser Supremo é absolutamente simples (*simpliciter simplex*).

É o ser na máxima intensidade de ser. Conseqüentemente, tudo quanto é possível é do seu poder, e pode tudo quanto é, pois dêle é tudo quanto pode ser. Êle pode realizar tôda hierarquia de ser, pois os sêres, por sua participação, revelam graus, e pode êle realizar tôda escalaridade de ser, que não inclua contradição intrínseca (exclusão). Não se julgue que haja nêle deficiência de poder porque não realiza o que é contraditório intrìnsecamente.

Realizar o que se contradiz, o que se exclui, equivale a não-realizar, pois o que se exclui *põe-se* e *ausenta-se simultâneamente.*

Realizar o quadrado-redondo é realizar o quadrado e excluí-lo simultâneamente; é realizar o redondo, e excluí-lo simultâneamente. É, portanto, nada. E realizar nada é nada realizar. Não há necessidade de poder para realizar nada; mas é êle mister para realizar o que pode ser.

Portanto, não realizando o Ser Supremo a contradição intrínseca, não revela êle deficiência de poder, porque, para tal, não há necessidade de poder; mas para realizar o que é congruente é exigível poder.

E assim como posso tudo quanto pode o meu ser, a minha natureza, e por ser finito posso finitamente, o Ser Supremo pode tudo quanto pode vir-a-ser, porque, sendo infinito e princípio de tôdas as coisas, pode infinitamente.

TESE 267 — *Todo ser finito está necessitàriamente conexionado a um antecedente; contingentemente a um conseqüente finito, e necessàriamente sempre ao Ser infinito.*

Todo ser finito está conexionado a um antecedente próximo, ou remotamente ao Ser infinito. Está conexionado a um conseqüente, pois não se tornando nada absoluto, ao perecer, ao corromper-se, transforma-se em outro. Se se desse a ruptura dessas conseqüências, haveria a cessação da criação.

Ora, tal não é impossível, pois, do contrário, teríamos de aceitar que o Ser infinito seria criador por necessidade de sua natureza, o que por ora é discutível.

Se não se admitir essa necessidade, ou não se poder explicá-la, tem-se de admitir que o ser finito está conexionado a um conseqüente finito, pelo menos contingentemente. Mas, como o Ser infinito sempre *será*, o ser finito estará conexionado necessàriamente a êle, que o antecede, acompanha-o, e permanecerá após aquêle ter deixado de

ser *o que é*. E, ademais, o ente finito, que já foi, *seria* ainda no Ser infinito um possível que se actualizou, subjectivamente, e como tal, é agora epimeteicamente possível (1).

Assim, o possível, que não se actualizou, não é um mero nada, mas um possível epimeteico.

O que era relativamente impossível, e não pôde ser, é de certo modo do poder do Ser infinito, e é êsse poder que lhe dá positividade.

O nada absoluto não pode ser o têrmo final de um ser, como já vimos (2).

Estas demonstrações estão fundamentadas nas anteriores.

TESE 268 — *As coisas podem "eludir" a ordem das causas particulares não a da universal.*

As coisas podem "eludir" a ordem de uma causa particular, não a ordem universal. A ordem de uma causa particular pode ser eludida por outra também particular. Assim a água pode impedir que a lenha queime, sem eludir a ordem universal.

As causas particulares e suas ordens estão incluídas na universal, e desta não se afastam. É casual apenas o que pode subtrair-se à causa particular, mas providenciado quanto à universal.

A liberdade humana, por exemplo, pode eludir a ordem das causas particulares, não porém a da ordem universal.

---

(1) *Subjectivamente* não é tomado aqui em sentido psicológico, mas sim no de subsistente, no que se *jecta sub*.

(2) Deve-se distinguir o *relativamente possível epimeteico* do *relativamente impossível prometeico*. O primeiro é o que foi possível e não é mais. O 2.º filho de Napoleão foi possível, mas é, *agora*, relativamente impossível, pois a reversão do passado é relativamente impossível. Pertence, portanto, ao epimeteico, mas é relativamente impossível prometeicamente, já que êle não pode vir-a-ser existente, pelas mesmas razões. O avião era relativamente impossível na Idade Média européia, mas era prometeicamente possível.

Consiste ela na capacidade de eludir a ordem de uma causa particular, por uma deliberação consciente da vontade, que realiza uma escolha, em que é eludida, por sua vez, uma ou mais causas particulares.

A liberdade, portanto, não é impossível, o que já é um passo para fundamentá-la apodìticamente.

TESE 269 — *Todo ser é um bem.*

O que é apetecido por outro é um bem para êste, e é alguma coisa. O nada absoluto não é apetecido, porque é nada. Se um homem deseja a sua própria destruição, e até a destruição total, é porque considera um bem a cessação do estado de infortúnio em que está. Na verdade, deseja algo positivo. O nada não pode ser objecto de uma apetência, porque é nada.

O que é apetecido é, portanto, um ser, e todo ser é apetecido por si mesmo ou por um outro. Mas, quanto maior soma de perfeição tem um ser mais é apetecido. E nenhum ser é mais apetecido que o Ser infinito, para o qual todos os sêres tendem naturalmente, pois todos têm apetência a mais do que são e do que têm.

O que é apetecível é bom e é ser; o ser é, portanto, bom. E todo ser é bom em si mesmo. Razão tinha, pois, a filosofia clássica ao estabelecer que "ser e bem se convertem"; mas se convertem no supósito, não formalmente, pois, como tais, se distinguem.

E como o Ser infinito é absolutamente difusivo, porque nada há sem o seu sustentáculo e a sua actuação, é êle o bem absoluto.

Prova-se ainda: Entende-se por bem ao que convém a algo, o que é apetecível por algo (de *petere*, pedir, anelar por). Melhor, e é mais ontològicamente seguro, considerar bem o que aperfeiçoa alguma coisa. O acto é o bem de um ente em potência, porque o acto é a perfeição da potência que, nêle, é *per facta*. Ser é um bem, porque o que é, é uma perfeição, é algo *per factum*. Se a apetibilidade de alguma coisa é um bem, devemos considerá-lo nesse sentido mais rìgidamente ontològico, porque melhor aponta o ver-

dadeiro sentido de tal têrmo, que apresenta uma grande variedade de acepções, mas tôdas genèricamente inclusas na conceituação que demos acima.

Chamavam os escolásticos de *bem absoluto* o que é conveniente a si mesmo, o que é apetecível por si mesmo. E *bem relativo*, o que é apetecível a outro. Dêsse modo, o bem, quer o absoluto como o relativo, pode ser por essência ou por participação.

Por essência é o bem que o é por si mesmo, sem nenhuma razão distinta da essência, enquanto o *por participação* é o que é bem, dado por outro e vindo de outro. O ser dependente tem sua perfeição dada por outro e vinda de outro, por participação.

Por existir, cada ser dependente é bom, por razão de sua existência.

O bem por participação pode ser, ademais, absoluto (*simpliciter*) ou relativo (*secundum quid*). O bem absoluto por participação dá-se naquele que tem tôda a perfeição devida pela sua natureza, enquanto o relativo é aquêle que não a tem na intensidade que lhe é devida.

Ora, o Ser Supremo tem o bem por bondade absoluta, porque é por si mesmo apetecível e, sobretudo, porque tem tôda a perfeição de ser, por ser infinitamente perfeito e ter em si, e ser êle mesmo, sua própria razão de ser.

É um bem por essência, pois é bom por si e para si, pois não recebe de outros qualquer perfeição, já que é êle a fonte e origem de tôdas as perfeições possíveis.

As teses escolásticas sôbre a bondade do Ser Supremo encontram, assim, perfeito fundamento na via demonstrativa da *filosofia concreta*.

TESE 270 — *Todo ser finito apetece a um bem.*

É bem o que dá uma perfeição ou aperfeiçoa um ser. Todo ser finito está em devir, pois tende para realizar uma possibilidade.

Esta, actualizada, é uma perfeição adquirida. Conseqüentemente, todo ser finito apetece a um bem.

O Ser infinito é omniperfeito, pois não lhe falta nenhuma perfeição. É, portanto, total e absolutamente bom.

Todo ser, porque é perfeição, é bom. O que o homem apetece naturalmente é um bem, embora psicològicamente a sua apetência possa dirigir-se a um bem de valor menor.

No entanto, êste é ontològicamente um bem.

Tôdas as coisas tendem para um bem, e o ser infinito, que é conseqüentemente o bem supremo, seria a maior e mais alta aspiração dos entes (1).

TESE 271 — *Todo ente finito tem uma emergência e sofre a acção da predisponência.*

Prova-se ainda dêste modo: O ente é *tal* ao ser assumido pelo acto de ser. Um ente finito tem uma forma, e actua na proporção da sua forma, da sua natureza, como já demonstramos.

Essa natureza é também a sua aptidão para ser tôdas as possibilidades que lhe são proporcionadas, quer como agente, quer como paciente.

Se composto de matéria e forma, a sua emergência, o que dêle emerge é proporcionalo ao composto. Mas o ser finito não é estanque, pois sofre também determinações de outros. Estas são por êle sofridas proporcionadamente à sua natureza, mas a acção daquele se exerce no paciente proporcionadamente também à natureza do paciente.

Eis por que a actuação infinita do Ser infinito, ao criar, é infinita, mas o resultado dessa acção é proporcionado à natureza do paciente, do actuado. Assim o paciente recebe na proporção da sua natureza.

TESE 272 — *No Ser absoluto, tudo quanto é possível é já simultânea e actualmente do seu poder.*

É possível o que tem aptidão para se tornar real, para existir, ou é apto à existência real. O nada absoluto é abso-

(1) A contribuição que o nosso pensamento concreto pode oferecer ao tema dos valôres é exposta em "Filosofia Concreta dos Valôres".

lutamente impossível, e o que padece de contradição intrínseca, como o quadrado-redondo, é impossível, prometeica e epimeteicamente, por que contradiz o ser. Se os possíveis já não estivessem, simultânea e actualmente, no Ser, dar-se-iam tais aspectos:

a) nunca poderiam surgir, o que lhes tiraria o carácter de possíveis, e seriam nada, em suma;

b) se não estivessem simultâneamente contidos no poder do Ser, haveria, neste o possível de ter possíveis, o que lhe negaria a sua simplicidade omnipotente;

c) se os possíveis já não estivessem no acto de poder do Ser infinito êste deixaria de ser omnipotente em acto, e seria composto de acto e potência, o que seria absurdo, ante o que já provamos;

d) e se êle já não os contivesse, êles viriam do nada, o que é também absurdo.

Portanto, os possíveis estão simultânea e actualmente contidos no poder infinito do Ser absoluto.

TESE 273 — *A simultaneidade e a sucessividade nos seres finitos são relativas.*

No infinito actual, o que o constitui dá-se *simultâneamente;* num infinito potencial, *sucessivamente.*

No tempo, há a presença do sucessivo, numa relação variável com o simultâneo, o que permanece. O que permanece, o que *simultaneíza-se* de certo modo, é o que se chama substância, o que sub-está.

A perduração do que sub-está não quer dizer imutabilidade senão formal, pois se houvesse uma simultaneidade absoluta, haveria um ser finito absoluto, o que é contraditório.

A sucessão surge da relação entre uma perduração e outra. Se tomamos a sucessão em sentido absoluto, esta também seria contraditória, pois um ser finito seria absoluto, deixando, portanto, de ser finito sob o mesmo aspecto.

Dêste modo, o conceito de simultaneidade e o de sucessividade estão sintetizados no conceito de perduração.

O que perdura é a forma, como lei de proporcionalidade intrínseca do facto, o seu esquema, não o facto na sua singularidade e, neste, o eidético que, nêle, é o singular, a *haecceitas*.

A simultaneidade só pode ser absoluta no Ser infinito, que por isso não é sucessivo.

A perduração, aqui, não é síntese daquelas, mas transcendente àquelas, por ser finita.

Se assim não fôsse, o Ser infinito não seria tal. Eis por que êle é intemporal, e, conseqüentemente, in-finito, eterno.

TESE 274 — *A aptidão do ser finito aponta sempre a uma emergência.*

Um ser finito tem "aptidão de..." e "aptidão para..."; uma aptidão para fazer, actuar, e para sofrer. Há uma aptidão inerente ao ser finito, pois, do contrário, lhe seria dada posteriormente. Quando criatura, o seu ser se explicita já com essa aptidão. Do contrário surgiria sem ela, e existiria sem ter aptidão para ser, o que é absurdo. Portanto, há uma aptidão inerente ao ser, quer finito ou infinito. Mas ter aptidão é "ser apto a...", "para...", etc. Portanto, a aptidão é para realizar algo, para algo que se dará, que existirá. Todo ser, seja qual fôr, tem *aptidão para existir* (como a tem o ser possível, pois do contrário não o seria), e também para fazer ou sofrer (pois do contrário seria nada).

"Aptidão para sofrer" só a têm os sêres finitos, pois, do contrário, seriam absolutamente simples. E determinar e ser-determinado, determinação e determinabilidade, no ser, revelam aptidão para existir de certo modo.

O ser, portanto, tem aptidão para existir, quer seja êle finito ou infinito. Portanto, pode-se dizer que ser é ter *aptidão para existir*, o que é imprescindível a todo ser, como o mostrava Suarez.

Nessa aptidão, todos os sêres se univocam, pois os que existem provam-na, e os que ainda não existem só são possíveis se tal aptidão *houver*.

A aptidão para existir exige ausência de contradição, pois o contraditório não é possível e, por conseqüência, não tem aptidão para existir, por não ter ser de nenhuma espécie (1).

O nada absoluto é a total ausência de aptidão para existir. O nada absoluto não se inclui entre os possíveis.

Dêste modo, na aptidão para existir, como a estabelecia Suarez, todos os sêres se univocam, porque, para todos, podemos, neste ponto, predicar a univocidade por ser seu conteúdo eidético o mesmo para todos os sêres.

A aptidão para existir é da emergência do ente finito. Portanto, todo ente finito já traz em si, inerente a si, uma aptidão para existir, dêste ou daquele modo, o que é proporcionado à sua natureza como já vimos.

TESE 275 — *A privação não é uma negação simples (absoluta) do ser.*

Quando se dá a não-existência de um estado, ou de propriedade numa coisa, diz-se que ela dêles carece. Mas quando não contradizem a capacidade da coisa para tê-los, diz-se que ela é dêles privada. Há, assim, um sujeito carente de algo que é proporcionado à sua natureza. A árvore carece de olhos, mas o cego dêles está privado.

Ambos os conceitos estão inclusos no conceito de ausência. Mas, no caso da privação, o que se ausenta é proporcionado à natureza da coisa, portanto não é uma negação simples, uma negação absoluta.

---

(1) A contradição deve ser tomada em sentido absoluto e excludente. Um ser ficcional tem *aptidão para existir*, embora lhe falte probabilidade e possibilidade para tal. Don Quixote poderia ter existido, embora não *tenha sido historicamente real*. O *centauro* é ficcional, e sua existência não tem probabilidade, desde que considerada a ordem das coordenadas da realidade cronotópica. A impossibilidade do centauro é relativa e não absoluta, porque não encerra uma contradição de modo absoluto.

A recta-curva é formalmente contraditória, e de modo absoluto, pois não seria nem recta nem curva. Como ser ficcional é irrepresentável e apenas é um disparate, como o é "um centímetro de amor", o qual só seria usável em mau sentido metafórico.

O nada é carente de propriedades e estados de qualquer espécie.

Estamos aqui em face de uma carência absoluta, de uma ausência absoluta.

Tal afirmativa é congruente com o que se entende por nada absoluto.

Já o mesmo não ocorre quanto ao nada relativo, pois êste indica a ausência de um estado, propriedade ou perfeição que podiam dar-se.

A privação, em si mesma, não é real, mas refere-se a algo real, o que lhe dá positividade.

A privação de bem chama-se mal. O mal é assim positivo nesse sentido, não é porém real-real, pois não tem subjectividade, nem subsistência.

A idéia da privação permite-nos compreender o devir. Um corpo devém quando, privado de uma perfeição, ou estado, ou propriedade, etc., adquire outros. Mas o devir de um ente prefixado e específico faz-se dentro do âmbito da sua forma. Se esta deixa de ser, para dar lugar a outra, diz-se que o ser corrompeu-se para gerar outro ser. Portanto, a idéia de privação não é uma absoluta negação.

TESE 276 — *Os esquemas abstracto-noéticos são em parte ficcionais e em parte reais.*

No funcionar do nosso espírito, os conceitos, que são esquemas abstracto-noéticos, são, em parte, ficcionais. Tomando-os isoladamente, e em crise, isto é, separados da realidade concreta à qual êles se referem, caímos no abstractismo, que tem sido, de certo modo, prejudicial ao desenvolvimento da Filosofia.

Ora, os princípios que foram demonstrados até aqui mostram-nos que a realidade é uma complexidade que permite ao espírito humano estabelecer distinções, que são expressas através dos nossos conceitos. Êste funcionar analítico-sintético da nossa inteligência não é falso, enquanto não são tomados os esquemas como absolutamente separados.

O perigo está em praticar essa crise, não pròpriamente em estabelecê-los. Todo ser finito é um ser imerso em uma concreção e, esta, imersa na totalidade universal, que é expressada pelos pitagóricos pela lei do novenário, *a Concreção de Tudo no Todo.*

A verdadeira sistemática filosófica é aquela que dialècticamente inclui e não exclui, aquela que compreende a parte como parte de um todo.

Não há facto que seja absoluto, pois é da natureza do facto ser feito e, portanto, dependente dos factôres emergentes e dos predisponentes, que actualizados na sua determinação, terminam por construir a emergência do próprio facto. Êste se dá distinto no universo; não se dá, porém, total e absolutamente isolado, pois do contrário instalar-se-ia o nada entre êle e os outros, o que seria absurdo, além de ser contraditório com o próprio conceito de finitude, o qual implica correlacionamento. Só o Ser infinito é absoluto, e absolutamente suficiente.

A razão humana, ao estabelecer seus esquemas, não deve esquecer êsse aspecto.

A Filosofia Abstracta é aquela que se constrói implícita ou explìcitamente pelo estabelecimento da crise entre os distintos, cujos graus e variedades são muitos. A Filosofia Concreta é a que inclui, é a que considera o facto dentro de uma concreção, e, pelo espírito, o abstrai, sem esquecer de incluí-lo na concreção à qual se conexiona, não por um mero correlacionar, mas por uma imersão unitiva, mais próxima ou remota, que é absoluta, pois o ser é absolutamente unitivo, e nêle não há rupturas.

É nessa absoluta unidade que todos os entes se *univocam,* pois, do contrário, caíríamos nas aporias do dualismo, o qual foi suficientemente refutado.

Portanto, os nossos esquemas abstracto-noéticos são em parte ficcionais, se os tomarmos isolados e em crise, e são reais se os considerarmos como aspectos distintos do ser, que não se afastam realmente da concreção da qual fazem parte.

TESE 277 — O *mal é privação de bem, e é, na privação, que tem a sua positividade. A positividade do mal impede que haja um mal absoluto, pois êste seria nada absoluto, o que é absurdo.*

Já mostramos que a privação em si mesma não é real-real, porque não é subsistente.

Mas como se refere a um estado, propriedade ou perfeição do ser, tem nêles a sua positividade. Ademais demonstramos que o mal é privação de certo bem, portanto tem positividade como tôda privação, pois não é um mal o estar-se privado do que não é, do nada absoluto.

Se o mal, que é privação, fôsse absoluto, seria privação absoluta, seria idêntico ao nada absoluto.

Portanto, o mal absoluto é contraditório.

O mal, por sua vez, não tem em si mesmo a sua razão de ser. Êle aponta sempre a não obtenção do apetecido, a obstaculização ao apetecido, ou o desvio da intensidade apetecida. O mal, portanto, é finito, e está imerso na finitude. O infinito é um bem supremo e absoluto. A própria positividade do mal, que se fundamenta no bem de que está privado o apetente, dá-lhe o carácter de finito. Conseqüentemente, robustece-se a prova de que não há um mal absoluto.

SÔBRE O MAL

Na *Teodicéia*, afirmava Leibnitz que o ser criatural sofria do *mal metafísico* da criação, pois seria um mal tanto a sua dependência como a sua limitação.

Dêsse modo, o mal seria inerente à criatura. A tese leibnitziana tem sido combatida de várias maneiras. Contudo, interessa-nos apenas examiná-la dentro do âmbito da *filosofia concreta*... E, nesta, podemos dizer: o mal em si mesmo não é um ser, pois não há o mal subjectivamente *sendo*, o *ontos* subjectivo do mal. Diz-se que é *mal* o que ofende, opõe-se à conveniência devida à natureza de uma coisa. É devido (de dever, de *de habeo*) o que *tem de haver* para a plenitude de um ser em sua especificidade. A conveniência devida é o que convém (de *cum* e *venire*), o que vem de encontro à manutenção do bem de uma coisa, segundo a sua natureza. O existir de um ser é algo que convém à natureza dêsse ser, enquanto tomado como possível. Dar ser a um ente finito é determiná-lo como tal em sua natureza. É dar uma perfeição de ser, um bem. Dar ser é, pois, dar uma perfeição. Determinar um ser dêste ou daquele modo é dar-lhe uma perfeição possível; ou seja, é actualizar uma perfeição possível. Conseqüentemente, a determinação de ser não é um mal. O mal só pode provir do que desconvém ao bem do ser; ou seja, ao que contraria a conveniência devida à natureza dêsse ser. A causa eficiente do mal não é, pois, o Ser Supremo, mas sim a que decorre da oposição de algo que desconvém ao ser.

O mal não é, assim, da essência do ser finito, porque, sendo privação de bem, ausência de bem, ausência do que convém devidamente à natureza de uma coisa, não pode ser da essência de uma coisa, já que tôda essência é positiva. A essência de um ser, já o demonstramos, não é formada do que se lhe ausenta, mas do que lhe é presente, pois a essência

é a forma, a lei de proporcionalidade intrínseca, o que há na coisa e não o que nela não há.

A determinação dada a um ser consiste numa perfeição de ser, que lhe é dada e em si mesma não é um mal. Se o homem, ao ter consciência do mundo, sente o que se lhe ausenta e o que se ausenta nas coisas, e considera um bem possuir as perfeições que lhes faltam, tem razão. Seria *melhor* que tivesse tais perfeições; mas é mister considerar as perfeições devidas de as não devidas. O carecer de olhos no homem é um mal, não, porém, na pedra, porque não é uma perfeição devida a esta; ou seja, *devida* à sua natureza. O mal não é, pois, da natureza de uma coisa, mas o que lhe *acontece*, o que é, portanto, accidental (relacional).

TESE 278 — *O universal é a unidade no múltiplo.*

O *logos* do universal é o ser *um* em muitos, pois como pode ser universal o que não se repete em muitos? Ontològicamente, universal é apenas o que dissemos, e nossa conceituação sôbre êle não pode construir-se de outro modo, sob pena de afastar-se do seu genuíno *logos*. Sendo o universal a unidade no múltiplo, poder-se-ia considerá-lo como singularidade.

Desde o início parece surgir aqui uma contradição, pois quando se diz universalidade, não se diz, e se exclui, singularidade; quando se diz singularidade, não se diz, e se exclui, universalidade. Mas o que é universal, sendo unidade no múltiplo, é uma singularidade, embora formal. O de que muitas coisas participam em comum é universal a elas. *Universum* vem de *uni* e *versum*, êste, por sua vez, de *verto*, volver, girar em tôrno de..., portanto, em sua etimologia, é o que volve, o *um* que gira em tôrno de muitos. O que é universal é uma unidade, o que de certo modo é *um*. Há, no universal, uma forma que se repete em muitos, há o repetir-se de um *logos*.

O *logos*, portanto, do universal implica uma singularidade de que muitos participam. Êsse um é *singulus*, sem existir singularmente, sem ser ônticamente singular, mas apenas formalmente singular, ontològicamente apenas.

Mas, seu modo de ser não é o de ser singular nem do ser universal.

A forma é ônticamente formal, como já o mostramos. Dêsse modo, o universal, considerado apenas ontològicamente, não é nem singular nem universal, o é apenas formalmente.

Não há, assim, contradição em dizer-se que o universal é a unidade no múltiplo. Ademais, êsse enunciado é ontològicamente perfeito, como vemos pelas regras da dialéctica ontológica que expusemos.

TESE 279 — *Sendo o Ser infinito o supremo bem não destruiria a si mesmo.*

Sendo o Ser infinito o supremo bem (*summum bonum*, dos escolásticos) não tenderia a destruir a si mesmo. Já que o mal é negativo, é privação, e o Ser absoluto e infinito não é privação de qualquer perfeição, não pode ser êle destructivo.

Como o nada absoluto não pode destruir, porque é impossível, o Ser Supremo é indestructível também por esta razão, embora já tenhamos provado a sua indestructibilidade por outros caminhos.

TESE 280 — *Os sêres finitos interactuam-se, e às suas acções sôbre outros correspondem reacções proporcionadas a êstes.*

A acção de um ser finito efectua-se sôbre a potência de outro ser finito.

Portanto, a acção, sendo proporcionada ao que actua, também é proporcionada ao actuado. A acção de determinação de um corresponde à determinabilidade do outro. Por sua vez, ao ser determinado, o determinável reage na proporção do que é, e efectua uma acção, que é determinadamente proporcionada a êle, e proporcionada à determinabilidade do outro actuado.

Ora, cientìficamente se afirma que há uma equivalência entre acção e reacção, o que é exposto pela *lei da acção recíproca.*

Essa lei não repugna ao que até aqui foi demonstrado (1).

TESE 281 — *O universo cósmico, enquanto totalidade, é uma unidade de simplicidade, sem ser absolutamente simples.*

Já mostramos que todos os sêres finitos em algo se univocam, tendo, portanto, próxima ou remotamente, um ponto de identificação uns com os outros.

O universo cósmico é a totalidade dos entes finitos, e é portanto, finito, como já vimos. Nêle está incluso todo ser finito, e forma êle uma unidade de todos os entes, em suas processões activas e passivas.

Essa unidade não é uma mera unidade de agregação, como acontece com sêres diversos, que se aproximam, formando uma débil totalidade.

No universo, há coordenação e leis que conexionam intimamente os entes finitos, uns aos outros, os quais se submetem a uma normal, que é dada pela totalidade, como nos mostram já suficientemente os conhecimentos científicos. Essa unidade tem uma tensão que é uma unidade de simplicidade, uma coerência simples, não porém absolutamente simples (simplicíssima), como a do Ser Supremo, porque êste não tem partes, nem é constituído de partes, e transcende ao Todo. Encontramos aqui um fundamento positivo sôbre o qual se apóia a concepção platônica da "alma do mundo", pois a tensão do Todo é a forma do Todo.

O universo cósmico, enquanto totalidade, é unidade de simplicidade, não porém absolutamente simples, como afirmamos na tese.

---

(1) Não cabe aqui um mais aprofundado estudo da "lei da acção recíproca", que é mais tema da Ciência que da Filosofia. Pode-se apenas salientar que a tôda determinação corresponde uma determinabilidade adequada, senão aquela não se realizaria.

Uma determinação realizada é inversamente adequada a uma determinabilidade sofrida.

TESE 282 — *Por ser o universo cósmico uma unidade de simplicidade, não se pode concluir desde logo que é uma unidade necessàriamente constante.*

O universo forma uma unidade de simplicidade, sem ser absolutamente simples. Admitir-se que possa aumentar ou diminuir por suprimentos de criação, por parte do Ser Supremo, tal, para muitos, não repugna, por não ofender ao princípio de não-contradição, salvo se se afirmasse haver no Ser infinito aumentos ou diminuições. Para êles não é o universo cósmico necessàriamente uma unidade constante. Para outros, a criação surge de um só acto, e de uma só vez. Portanto, não carece de suprimentos, e o que surja posteriormente já está prèviamente dado. Para os defensores desta posição, a criação é uma modal da criatura. Mas o acto criador é um só e de uma vez, pois, do contrário, o Ser Supremo não seria eterno, pois nêle haveria um *antes* e um *depois*.

Portanto, não se pode ainda concluir seja uma unidade constante, nem que seja *necessàriamente* tal. Há lugar aqui para outras especulações, que apresentaremos em nossa "Filosofia Concreta da Criação", fundando-nos também nos princípios já expostos, ao empreendermos o exame de várias concepções. Nessa ocasião, examinaremos esta tese, cuja solução está implícita nos princípios até aqui demonstrados, mas a sua clara exposição exige diversas providências e um roteiro que é matéria das análises específicas da Filosofia Concreta, portanto de outros trabalhos.

TESE 283 — *O devir dos entes em nada aumenta nem diminui o Ser, sustentáculo primeiro de todos os entes.*

Na constante mutação dos entes não pode haver nem aumento nem diminuição do Ser infinito, sustentáculo de todos os entes e de tôda modalidade de ser. Não aumenta, porque, se tal se desse, o suprimento de ser viria do nada, o que é absurdo; e se diminuísse, perderia ser, cuja absurdidade já demonstramos.

Conseqüentemente, não há aumento nem variação no Ser, enquanto tal, nem diminuição de qualquer espécie, por mais variadas que sejam as mutações.

Ademais, se se considerar o universo criado como um todo, que o é, como já o demonstramos, e unidade simples, as mutações de suas partes não implicam nenhuma mudança no todo, que, como tal, pode permanecer tanto quanto é. Pode-se admitir que o Todo possa ser aumentado ou diminuído pela acção do Ser absoluto e infinito, sem que tais aumentos ou diminuições sejam até agora contraditórios. A solução dêste ponto só poderá vir oportunamente, como já o salientamos.

TESE 284 — *As distinções entre os entes não indicam que sejam totalmente separados uns dos outros.*

Os sêres distinguem-se uns dos outros por diversas distinções, por nós estudadas em "Ontologia e Cosmologia". O que distingue "separa" de certo modo, mas essa "separação" nunca pode ser absoluta, pois haveria rupturas no ser, e o nada se intercalaria entre os entes, o que seria absurdo.

Conseqüentemente, por mais distinto que um ente seja do outro, jamais a separação será absoluta, pois todos estão imersos no ser, que os sustenta.

Eis por que todos os sêres, remotamente, no *hipokeimenon*, que é a última sistência, se univocam, embora se distingam especìficamente.

TESE 285 — *As oposições não contradizem a ordem do ser.*

Considera-se *oposição* a relação formada entre dois têrmos antitéticos, isto é, quando à tese (posição) de um opõe-se (ob-põe-se) a de outro. Portanto, a oposição, a não ser considerada fìsicamente, não é apenas um colocar-se ante outro, mas um colocar-se antitèticamente a outro.

Aristóteles, ao estudar as oposições, estabelecia quatro tipos:

1) oposição de têrmos relativos; 2) a oposição de contrários; 3) a oposição entre privação e posse; e 4) a oposição entre afirmação e negação.

No primeiro caso, teríamos a oposição entre o dôbro e a metade, os quais são têrmos relativos, pois o dôbro é o dôbro da metade, e a metade a metade do dôbro.

A segunda, entre o bem e o mal; a terceira entre a cegueira e a visão, e a quarta entre proposições como tais: estar sentado e não-estar sentado.

Incluíram os escolásticos uma quinta oposição que consistiria na repugnância de uma idéia ante outra. Assim temos um exemplo entre a idéia de ser e a idéia de nada absoluto, pois a aceitação de uma repugna totalmente a aceitação da outra. Esta oposição é, porém, não-mútua, porque a aceitação da segunda é absurda.

Na Lógica, a oposição, apresenta quatro aspectos: a *oposição contraditória*, a *privativa*, a *contrária* e a *relativa*.

A *contraditória* é a que se dá entre uma coisa e a sua negação; a *privativa*, a entre a presença de um estado, propriedade ou perfeição, e a sua carência ou ausência. A *contrária*, a que se dá entre idéias ou coisas pertencentes ao mesmo gênero, formando extremos ou finais. E a *relativa*, a que se dá entre articulados, segundo uma certa ordem.

O problema dos opostos é de máxima importância para a Filosofia, por que gira em tôrno das tendências à unidade e à pluralidade.

Se se admite que os opostos não encontram um ponto de identificação, a *coincidentia oppositorum*, estamos ameaçados de cair no dualismo e até no pluralismo. Portanto, tôda filosofia que se oriente para a concreção, como a nossa, tem de solucionar o problema dos opostos. Embora tema de grande vastidão, que de per si daria suficiente material para obra volumosa, contudo, em face das teses demonstradas por nós até aqui, pode-se encontrar, como provaremos, uma solução congruente com as demonstrações já apresentadas.

A oposição entre têrmos relativos, como o dôbro e a metade, não implica nenhuma dificuldade pelo aspecto relativo que apresenta.

A oposição de contrários, como a entre o bem e o mal, é a que oferece maiores. A oposição entre privação e posse, já foi por nós suficientemente exposta, e voltaremos a ela sob outros aspectos. Finalmente, a de afirmação e negação compreende-se perfeitamente entre o funcionar afirmativo positivo do nosso espírito, já que a negação é apenas a atitude positiva de recusa de um predicado a um sujeito.

A oposição de uma idéia ante outra, como expusemos acima, implicaria acrescentar outra possibilidade, como seja a dos conceitos, em cuja intrinsecidade haja contradição. Assim, o conceito de curvo e o conceito de recta são positivos, mas antitéticos, cuja coincidência se torna insolúvel dentro da sua espécie, pois uma síntese entre ambos, conservando ambas positividades, nos dá o absurdo, como seja a curva-recta. Portanto, a *coincidentia oppositorum* só se pode realizar por transcendência (neste caso pelo menos).

Curva e reta são extremos da extensão, mas ambas são genèricamente extensão, por isso aquela entra na sua definição, como gênero próximo.

Ambas coincidem na ordem do ser, porque são modos de ser, transcendendo ao gênero ao qual pertencem. Mas ser e nada absoluto não são extremos de um gênero. Não há aí *coincidentia oppositorum*, porque não há uma transcendência a ambos, pois uma repugna totalmente ao outro.

Desta maneira, entre curva e reta, temos mais uma contrariedade do que uma contradição. Quando se diz reta não se diz curva, e vice-versa, mas ambas são positivas. Mas, quando se diz que todos os *a* são *b*, e quando se diz que nenhum *a* é *b*, uma das duas é falsa ou ambas falsas, mas de nenhum modo ambas verdadeiras. O tema da oposição, que verificamos até aqui, permite-nos compreender mais profundamente a ordem universal.

O Ser infinito é infinito em acto, e a êle corresponde a infinitude em potência da criação que, na linguagem aristotélica, seria a *matéria*.

A matéria é potencialmente infinita, isto é, ela pode, sem término, receber formas. É comum, entre os filósofos

adversos à metafísica, dizer-se que os atributos do Ser absoluto são negativos em relação aos atributos que nós captamos nos sêres finitos, que constituem o campo da nossa experiência, pelo simples facto de, etimològicamente, serem formados com um étimo negativo, como o têrmo in-finito, como já vimos.

Desta maneira inoculam um germe de desconfiança e de dúvida quanto à positividade dos atributos do Ser absoluto.

Já bastariam as provas por nós compendiadas para mostrar a improcedência desta afirmativa. Mas se demorarmos a nossa atenção sôbre o tema da oposição, veremos que os atributos do Ser absoluto são opostos aos atributos do ser finito; contudo, com êles se harmonizam.

À infinitude em acto corresponde a infinitude potencial passiva.

O ser é, enquanto ser, infinitamente ser, o que corresponde ao Ser absoluto. Inversamente a êle, temos um ser determinado, que pode receber determinações. O primeiro é a imutabilidade da sua própria forma, porque sempre é êle mesmo; ao segundo, corresponde inversamente a mobilidade, a mutabilidade, na superveniência de formas *in infinitum*. O primeiro, por ser acto puro, sempre idêntico a si mesmo, corresponde inversamente ao segundo, idêntico a si mesmo, potência, aptidão para receber determinações.

À eternalidade do primeiro sem sucessões, sem mutações, corresponde inversamente a temporalidade do segundo, nas suas processões passivas, através do sucessivo, das informações que recebe.

E podemos ver ainda mais: o que é em acto não admite contradição; ou é ou não é. No acto, não se pode afirmar, sob o mesmo aspecto, e simultâneamente, que é e que não é. Mas é o inverso que se dá quanto à potência, porque um ser, potencialmente considerado, pode ser isto e pode não ser isto. A contradição, cuja presença no acto não é admissível, já o *é possível* na potência. Assim o que não pode ser contraditório em acto, pode ser contraditório em potência.

E nenhum dêstes aspectos, que até aqui examinamos, contradizem a ordem do ser.

São oposições que nessa ordem perfeitamente coincidem, embora se mantenham, como tais, na ordem da criação.

São tôdas modos de ser que se incluem dentro da ordem do ser, e congruentes com o poder dêle. Portanto, ante as demonstrações por nós apresentadas até aqui, o antitético não justifica um dualismo fundamental e principial, que admite princípios absolutamente antitéticos, ambos ingenerados.

Estão inclusos na unidade, porque o conceito de dualidade implica, com anterioridade, o de unidade.

Dois princípios seriam, pelo menos, cada um, tomado isoladamente, um em si mesmo.

Conseqüentemente, prova-se que as oposições não contradizem a ordem do ser.

TESE 286 — *Todo ser finito é contingente e necessário de certo modo.*

Tôda a coisa, na qual está a possibilidade de outra coisa, é a matéria desta. Portanto, a matéria precede à coisa em acto, que nela é uma possibilidade. (Neste monte de argila está em potência a possibilidade de ser modelado, receber a forma de vaso. A argila precede-o, como matéria, que é, do vaso).

Tudo quanto é corpóreo tem uma matéria, na qual reside a sua potência de existir. O que a faz existir é outro que a matéria; é a forma.

É a forma que dará à matéria a existência de ser isto ou aquilo.

A potência activa pode ser dúplice: a) actua exclusivamente, como o calor que sempre actua; ou b) ora actua, ora não actua, como o ver no homem. Êste papel é *passível* de ser escrito ou de ser rasgado. Quando eu "o escrevo", êle é necessàriamente escrito. Para que alguma coisa suceda e alcance o pleno exercício de seu acto, é mister haver algo passível de ser determinado; em suma: *um determinante* e um *determinável.*

O resultado é uma síntese da cooperação do determinável e do determinante, porque aquêle o é proporcionadamente ao determinante, e à sua natureza de determinável.

Por outro lado, o acto da determinação, executado pelo determinante, é algo *determinável*, que é determinado, conseqüentemente desdobrável em possibilidade e necessidade. Dêsse modo, prosseguindo na análise, alcançaríamos a um determinante primeiro não determinado, que, automàticamente, é o primeiro determinante de tôdas as coisas, pois a série das determinações teria, nêle, sua origem primeira.

Dessa maneira, tudo pode ser visto como contingente e como necessário, pois há sempre necessidade (necessidade hipotética) no que acontece quando acontece, e há contingência por não ser absolutamente necessário que aconteça, por não ter em si a sua única razão de ser, e por ter sido uma possibilidade que se actualizou.

Chama-se de fatal a possibilidade que, inelutàvelmente, em face dos factos já sucedidos, e os em acto, acontecerá inevitàvelmente, por obediência às leis naturais. Só a intervenção de um poder superior poderia impedir a eclosão do facto. Nós, humanos, porém, podemos enganar-nos ao considerar algo inevitável por desconhecer causas que possam actuar, desviando-lhe o rumo por nós previsto.

Ante tais factos, o homem sente a presença de um poder superior, algo que êle não previra, e que se coloca à parte da sua inteligência.

TESE 287 — *O infinito potencial fundamenta-se no infinito activo qualitativo.*

Há quem diga que o Ser infinito é inaceitável, porque a análise matemática demonstra que uma quantidade maior, por maior que se considere, é sempre possível, não tendo, portanto, um têrmo. Êsse argumento, esgrimido por um físico moderno, não tem a menor consistência para o fim a que se destina.

Impõe-se distinguir o infinito activo em acto e o infinito potencial.

O infinito em acto distingue-se em infinito activo quantitativo e infinito activo qualitativo. O activo quantitativo

seria a extensão infinita, a quantidade infinita, que a matemática e a física têm de negar. Mas o infinito activo em acto, como o do Ser, que é independente, que não precisa de outro para ser, que é necessário e primeiro, já o demonstramos apodìticamente.

Resta o infinito potencial. Ora, êste infinito aponta para o que pode ser sempre mais, quantitativa e qualitativamente. Assim a numeração é infinita potencialmente, pois sempre podemos acrescentar mais um, como vimos. A própria análise matemática não pode admitir um limite para êsse infinito potencial. E onde encontraria validez essa infinitude potencial? Para que ela seja possível, e também o seja uma análise sem fim, impõe-se haver um infinito activo qualitativo, já que está excluído o infinito activo quantitativo; do contrário, haveria um limite para o infinito potencial. E como é absurdo estabelecer um limite para êste, pois é evidente que sempre pode ser mais, êsse poder-ser só encontra uma razão suficiente num infinito activo qualitativo, o que serve, por outra via, para provar as teses já demonstradas.

DA MATÉRIA

TESE 288 — *É impossível um infinito corpóreo.*

Uma infinitude corpórea é absolutamente impossível pelas seguintes razões:

Se tal se desse, seria, como todo, limitada, pois suas partes, sendo finitas, a soma delas será sempre quantitativamente finita.

Serem infinitas as partes é absurdo porque não pode haver vários infinitos quantitativos, pois bastaria apenas haver um, para ser impossível dar-se outro ao seu lado.

Ademais, um corpo é limitado por superfícies. Se apenas o universo fôsse tudo, e totalmente corpóreo, seria limitado por superfícies, cercado do imenso vazio do nada absoluto o que já provamos em nossas demonstrações que é absurdo. Ademais, sendo êle limitado por superfícies, poderia ser percorrido, e os números que lhe corresponderiam seriam finitos necessàriamente, e êle não seria infinito quantitativamente, por ser já limitado por superfícies. Ademais, tal corpo não poderia ser nem composto nem simples.

Se composto, seria de partes finitas, e a totalidade quantitativa seria finita. Serem infinitas as partes é impossível, como já vimos; se fôsse simples, já não seria corpo, pois não teria limites.

Outrossim, um infinito corpóreo se estenderia em tôdas as direcções, e não teria superfície, deixando de ser corpo, o que é contraditório.

Se tal infinito fôsse simples, seria êle divisível ou indivisível.

Se divisível, êle se dividiria em uma multiplicidade de infinitos, o que mostramos ser absurdo, porque é impossível que diversos infinitos constituam um só infinito, pois o do todo seria maior que o da parte, e o infinito não é mais ou menos infinito. Restaria a sua individualidade.

Mas, um infinito de tal modo não pode ser indivisível, porque o infinito corpóreo tem de ser uma quantidade, cuja essência é ser divisível.

O infinito não seria, portanto, uma substância, mas apenas um accidente, o que lhe exclui a dignidade de princípio.

Outros argumentos poderiam ser apostos aqui, mas os que damos são suficientes em face do que já demonstramos. Em nossa "Metafísica de Aristóteles", na parte referente à análise do infinito, teremos ocasião de examinar os argumentos aristotélicos e outros, em comentários especiais.

TESE 289 — *A matéria física caracteriza-se pela dimensionalidade específica.*

A matéria é universalmente considerada como o de que são feitas as coisas, o que a coloca em oposição à forma.

A matéria física, que é a que nos interessa no momento estudar, revela as seguintes características: é o *de que* um corpo é feito.

Um corpo, que é individual, tem determinada magnitude, extensão, e certa figura. Se abstrairmos dêle a sua extensão determinada, que é medível, e, por isso, é *dimensão*, e também a sua figura, reduzimo-la a uma substância informe, abstracta, portanto. Mas a sua figura lhe é accidental, pois *essa* matéria poderia assumir diversas figuras, como nos revelam as nossas experiências.

Dêste modo, ela se opõe à figura (a forma extrínseca).

As ciências físico-químicas dedicam-se ao estudo da matéria corpórea, reduzindo-a a cento e poucas "matérias" fundamentais, que se chamam elementos, porque são elas partes constitutivas das totalidades corpóreas.

Êsses elementos constam de átomos, partículas pequeníssimas, que, por sua vez, são constituídos de partes, como nos propõe a teoria atômica em vigor.

O tema da matéria física passa a ser um grande problema para as ciências naturais, sobretudo quando ela se apresenta heterogênea, ora como corpuscular, ora como onda. A matéria física, que é a que constitui a substância primeira dos sêres corpóreos (a forma é a substância segunda) — é dimensional, medível dùplicemente como extensidade e intensidade. A extensidade é reduzida à tridimensionalidade do espaço; e a intensidade, inseparável daquela, é outra dimensão, mas gradativa, escalar, que pode ser considerada diàdicamente, como *mais ou menos*, e, triàdicamente como *antes, agora* e *depois* (na temporalidade).

De qualquer modo, para a ciência moderna, não estão excluídas outras dimensões que permitam medidas, quer dizer, comparáveis a unidades da mesma espécie.

Portanto, o que a ciência considera como corporeidade, é um modo de ser da matéria (como substância primeira), na sua composição com a forma (como substância segunda).

Na escolástica, os elementos componentes da matéria corpórea eram considerados, por sua vez, como modos de ser de uma matéria primeva, a *hylen*, a matéria prima, a qual não é uma substância corpórea, pois a corporeidade revela-se na dimensionalidade, a qual depende das determinações, limitações, que a matéria pode sofrer, e que lhe são, portanto, accidentais.

Conseqüentemente, a matéria prima não é uma substância corpórea, mas que pode corporificar-se.

Não captamos essa matéria prima sensìvelmente, mas apenas mentalmente. Na Física, muitas vêzes, dá-se a conveniência de aceitá-la, o que é verificável no surgimento de diversas hipóteses, como a do éter, a de uma fôrça primordial, que, sob diversas informações, daria a heterogeneidade dos elementos, mas que, em si mesma, seria passiva, pois poderia sofrer determinações.

A justificação da matéria prima é fundada nas seguintes razões: não se pode dizer que ao corpo material esta ou aquela forma lhe sejam intrìnsecamente essenciais, pois a matéria caracteriza-se por seu aspecto proteico, por sua aptidão para receber determinações diversas. Não se impõe contudo a aceitação de uma matéria prima em si mesma, absolutamente separada da matéria já informada.

Nem os escolásticos defendiam tal tese. Apenas diziam que a matéria, na sua essência, é aptidão para receber determinações corpóreas, o que a reduz à potência. Neste caso, a matéria prima seria a potência de algo em acto com aptidão para receber determinações dimensionais, extensivas e intensivas.

Conseqüentemente, a matéria não é um ser que de per si esteja num estado absolutamente neutro, o que a tornaria suspensa no vazio, mas apenas a aptidão acima enunciada.

Há, contudo, neste ponto, certas divergências que procuramos salientar e resolver mais adiante, dentro dos princípios até aqui demonstrados.

TESE 290 — *A matéria é um ser finito e finitizável.*

Em qualquer concepção, inclusive a materialista, há de se reconhecer que a matéria é finitizável, pois pode receber formas diversas.

Êste carácter indica aptidão a ser determinada, ou seja, determinabilidade.

A matéria é especìficamente uma potência passiva. Conseqüentemente, é limitável; o que a põe em oposição ao Ser infinito.

Afirmar que a matéria é o ser primordial, seria predicar-lhe os atributos infinitos. Mas, o Ser Infinito como ficou demonstrado, não é deficiente, não é finitizável, nem causável, não *sofre* determinações. Portanto, afirmar que a matéria é o ser primordial, princípio de tôdas as coisas, é absurdo.

TESE 291 — *O que é dimensional é quantitativamente numerável potencialmente "in infinitum".*

Matemàticamente, revela o cálculo infinitesimal que a dimensionalidade corpórea, geométrica, é quantitativamente mensurável, potencialmente *in infinitum*. Já demonstramos que o número quantitativamente infinito em acto é

absurdo (1). Só se pode admitir o número quantitativamente infinito em potência. A matéria física, como corporeidade, é extensista e intensista, portanto potencialmente numerável, quantitativamente, *in infinitum*.

TESE 292 — *A matéria física, contudo, revela certa infinitude.*

Nas diversas maneiras pelas quais concebe-se o infinito, está o infinito quantitativo em acto, que já demonstramos ser absurdo, e o infinito quantitativo em potência. O carácter desta infinitude consiste na possibilidade de acrescer-se algo mais sem jamais alcançar um têrmo último, como se vê nas progressões infinitas, nas séries algarismáticas infinitas, como se exemplifica na expressão geométrica de *pi*.

Ora, sendo a matéria apta a receber a forma corpórea, conseqüentemente dimensional, quantitativa e qualitativa, extensidade e intensidade, é ela numerável *in infinitum*.

Portanto, ela revela certa infinitude, mas apenas cingida a êste sentido. A aptidão da matéria em receber determinações não pode ser limitada, pois ela pode receber formas diversas, e repeti-las potencialmente *in infinitum*.

A matéria é "infinitamente" apta a receber determinações.

Dizer-se que a matéria é infinitamente determinável em sentido específico, não é o mesmo que dizer que ela é apta a receber *tôdas* as formas, como pretendeu Giordano Bruno, pois, neste caso, seria apta a receber a forma divina em tôda a sua intensidade de ser, o que é absurdo.

O que havia de positivo no pensamento de Giordano Bruno era o que se referia mais ao aspecto matemático: a matéria tem aptidão para receber tôdas as formas que lhe são proporcionais, podendo repeti-las, sem um término, o que caracteriza a sua aptidão infinitamente potencial.

Em suma, a matéria pode receber tôdas *as formas materiais*, não porém tôdas as formas. Dêste modo, a matéria

(1) Os números infinitos em acto de Cantor não são quantitativos, mas sim da ordem da eminência.

revela certa infinitude, mas restrita à especificidade corpórea, isto é, dos sêres corpóreos que não são todos os possíveis.

Ela tem, portanto, uma infinitude específica: a de receber formas corpóreas, ou formas de sêres corpóreos, ou possíveis sêres corpóreos, não porém todos os sêres, o que decorre apodìticamente do que até aqui ficou demonstrado.

TESE 293 — *A forma não tem a dimensionalidade da matéria física.*

A *tensão*, de certo modo, é revelada pelo poder unitivo intrínseco que se verifica numa totalidade.

Os elementos constituintes de uma totalidade, como já vimos, estão subordinados à normal estabelecida por aquela, tomada como unidade.

Tôda tensão, por revelar uma unidade, revela também uma lei de proporcionalidade intrínseca: a forma, que mantém coactamente esta unidade e lhe dá a coerência da totalidade. Numa tensão, as partes estão mais ou menos coesas e subordinadas à normal da totalidade, que é dada pela sua lei de proporcionalidade intrínseca, a sua forma.

Essa lei é positiva, e em acto, pois, do contrário, o ente deixaria sùbitamente de ser o que determinadamente é.

Sendo positiva e em acto, não se reduz aos elementos componentes, enquanto tais, pois êstes, em suas processões activas e passivas, estão em constante devir, enquanto a lei de proporcionalidade intrínseca permanece imutável.

Ora, êste ser em acto, não se reduzindo aos elementos componentes, é transimanente a êles, pois ao mesmo tempo com êles se imanentiza, já que são constituintes da nova unidade, formando a totalidade à qual pertencem.

Êste ser em acto não é intrìnsecamente figurativo nem extensionista.

Não é figurativo, porque constitui uma proporcionalidade intrínseca, que pode ter figuras diversas, como a proporcionalidade intrínseca da triangularidade surge em triângulos heterogêneos. E, como conseqüência, não é extensis-

ta, porque não há uma extensão da triangularidade, como não há da forma, pois cada ser, que *a tem*, pode ser de extensão diferente.

A forma escapa, portanto, às características físicas, e por não ter as propriedades da matéria física, não tem a dimensionalidade da matéria.

O esquema da tensão é a forma da matéria, mas é imaterial, embora por ser uma lei de proporcionalidade intrínseca de um corpo, de certo modo nêle se imanentiza pela distribuição das partes componentes, que obedecem à proporcionalidade dessa lei. As coisas, que constituem os elementos componentes de um ser corpóreo, dispõem-se de um modo que repetem a proporcionalidade de uma forma.

Como a matéria é passiva, é a forma que lhe dá esta ou aquela corporeidade determinada, e é ela que a actualiza como *isto* ou *aquilo* (*hoc*).

A forma é, portanto, o acto de ser da coisa concreta. Se nela se imanentiza pela repetição da proporção, a ela transcende, porque a mesma proporção poderá ser realizada por outros elementos corpóreos, que formarão outra totalidade, que terá *a mesma* forma.

Assim a forma está neste e naquele ser, sem ter as características da corporeidade, pois, do contrário, não poderia ubiquar-se em sêres diversos.

A forma, como a lei de proporcionalidade intrínseca, ultrapassa os sêres que a repetem e, como tal, é um possível do Ser infinito.

Os sêres, que a repetem, e têm as suas partes dispostas numa proporção que imita a proporção da forma, realizam-na de modo proporcionado aos elementos componentes. Não são êstes apenas que dão actualidade ao novo ser, pois esta lhe é dada pela forma que os assume.

Neste caso, os elementos componentes são a matéria do novo ser, que o é pela forma que tem. A esta forma chamamos de esquema concreto singular, porque está de certo modo na coisa, mas que se *refere* ao esquema eidético, o qual está na ordem do ser, que é a forma apenas como proporcionalidade intrínseca, como esquema puro e único.

Esta exposição nos mostra algumas das positividades do pensamento platônico e do pitagórico, que decorrem apodìticamente das demonstrações já feitas.

TESE 294 — *Materialidade e corporeidade devem ser distinguidas.*

Diz-se que é *substância* tudo o que não é accidente, cuja existência não subsiste em um sujeito que o porta, pois é uma essência e uma qüididade, cuja existência não está numa coisa que seja o seu receptáculo, como nos mostra Avicena.

Substância, portanto, é receptáculo por si mesma (recebe os accidentes que *nela* acontecem), e não está, enquanto tal, num receptáculo que lhe dê o ser. Assim o branco dêste vestido tem no vestido o seu receptáculo, pois o ser do branco é um *inesse* (um ser-em-outro), na substância vestido.

O vestido é um receptáculo do branco, mas tem êle a forma de vestido, e o que a recebeu é matéria, o linho, por exemplo. O que recebe a forma é a matéria, e o que é por ela recebido é a forma.

A substância é portanto:

a) a matéria; *b*) a forma; *c*) a síntese de ambas (*to synolon* de Aristóteles) o corpo; *d*) o subsistente de per si, incorpóreo e imaterial.

Chama-se corpo o que tem superfície e apresenta a dimensionalidade espacial e dá-se na temporalidade (cronotópico).

Ora, o corpo é composto de matéria e de forma. É impossível reduzi-lo como o faz a atomística adinâmica, ao mínimo de corporeidade, pois êste seria ainda subdivisível, reduzindo-se a outro mínimo, potencialmente divisível, se considerarmos a extensão, como se observa na matemática.

Reduzindo o corpo à síntese de forma e matéria, temos de distinguir uma de outra, como provaremos a seguir, o que nos leva a demonstrar que a corporeidade não é a essência da matéria, pois se esta fôsse apenas corporeidade, teríamos um corpo sem forma, portanto sem dimensionalida-

de, negando-lhe assim a própria corporeidade, o que seria contraditório. Teríamos então, o corpo subjectivamente considerado, como uma ensidade, o que nos colocaria nas aporias da atomística clássica. Portanto, corporeidade e materialidade se distinguem. Resta-nos saber que espécie de distinção se dá entre ambas.

TESE 295 — *Potência é aptidão para receber determinações; materialidade, aptidão para receber formas.*

A matéria é o receptáculo da forma. O que é receptáculo de uma coisa não pode ser intrínseco a essa coisa, e dela se distingue realmente.

A forma corporal e suas dimensões são extrínsecas portanto à matéria, pois esta, enquanto tal, não tem uma dimensão determinada.

A tetradimensionalidade dos corpos, que são cronotópicos, pertence-lhes enquanto tais, não à matéria, porque a tetradimensionalidade é da figura e não daquela.

A justificação dessas afirmativas depende da aceitação do que seja matéria:

1) ou a matéria é uma entidade com ensidade, e subsistente, apresentando, neste caso, uma actualidade;

2) ou é apenas a aptdão do ser finito para receber determinações formais.

Mas o ser finito em acto ou é um ser que recebeu uma forma, ou é uma forma pura. No primeiro caso, implica êle uma matéria, que receba a forma; no segundo, é êle imaterial.

Vimos que não se pode reduzir a matéria à corporeidade, e que aquela pode ser por nós considerada inaependentemente desta, já que esta pertence à forma corpórea, que é distinta da matéria.

O ser imaterial, além de não ser corpóreo, não seria matéria, nem teria matéria. Seria apenas forma. Não se poderia negar a essa forma que ela é composta de potência e acto, pois é um ser dependente. Neste caso, ela pode

sofrer determinações e seria *material* se considerarmos que matéria é apenas a aptidão de receber determinações de qualquer espécie, como muitos o fazem.

A concepção de que matéria é um modo de ser, uma entidade com ensidade e subsistência, portanto, de certo modo, em acto, o que nos coloca em novas aporias.

Neste caso, a matéria seria pròximamente um modo de ser da substância universal; em suma, a aptidão desta de receber determinações, à qual corresponde inversamente a capacidade de determinar (acto).

A substância universal seria bi-vectorial (harmonização concreta de acto e potência), e estaríamos no antigo pensamento filosófico chinês do *Hu* (harmonia entre os dois vectores *Yang* (masculino, determinante) e *Yn* (feminino, determinável).

A separação de acto e potência será apenas metafísica, pois fìsicamente seriam os vectores do modo diádico de ser da substância universal, no seu operar, como veremos oportunamente.

Aceita essa posição, a matéria não seria mera potência, e teria, além da positividade potencial, uma positividade actual mínima, em cuja discussão em breve entraremos.

Impunha-se a pergunta: pode a matéria subsistir independentemente da forma? Êste problema gera outro, conseqüentemente: pode a forma subsistir independentemente da matéria?

Respondendo à primeira pergunta, Aristóteles dizia-nos que não. E seguem a sua opinião Avicena, e grande parte dos escolásticos.

Vamos sintetizar as razões apresentadas e criticá-las.

Se a matéria do corpo se dá isolada da forma corpórea, diz Avicena, ou ela é um ser que se pode indicar onde se encontra, ou então é um ente racional, cujo local não se pode indicar.

Respondendo a esta objeção poder-se-ia dizer: há necessidade de se provar que a topicidade não é inerente à corporeidade.

Neste caso, o *topos*, ou lugar, seria independente dos sêres corpóreos.

Assim se atribuiria ao espaço vazio uma ensidade de per si subsistente, o que é contraditório, porque o espaço esvaziado dos corpos é um nada absoluto parcial, o que, já vimos, é absurdo. Conseqüentemente, para que algo exista *extra mentis*, não se impõe necessàriamente que ocupe um lugar, pois que provamos que não há apenas um modo de ser, o corpóreo.

Todo ser corpóreo tem uma estructura que constitui a sua estância intrínseca, revelada pela dimensão. O *topos* é a estância dessa estructura corpórea intrìnsecamente considerada, na estância que é constituída pelas outras estructuras corpóreas.

Portanto, o *topos*, o lugar, é um accidente das coisas corpóreas, como o considerou Aristóteles.

Segundo Avicena, para que a matéria não seja um mero ente de razão, deve ter ela um *topos*, um lugar. Então teria êle necessàriamente de admitir que a corporeidade é da essência da matéria, o que na tese anterior provamos não ter validez.

Conseqüentemente, esta objecção também não procede, e como decorrência natural não procedem outras por êle apresentadas, as quais se fundamentam na afirmativa de que a matéria, para existir *extra mentis*, deve ter topicidade, o que a tornaria corpo.

É verdade que Avicena reconhece que a matéria não é corporeidade, mas, não podendo admiti-la *extra mentis*, tende a considerá-la como um ente de razão, pela impossibilidade de aceitar, segundo o seu modo de ver, outra distinção que não seja uma das duas também aceitas pelos tomistas: ou um ser subsiste *extra mentis*, e é real-fìsicamente distinto, ou a distinção é apenas mental, portanto não real-física (1).

---

(1) Para os escotistas há ainda a distinção formal *ex natura rei*, que, embora não seja física, é real *extra mentis*, fundada na natureza da coisa, como expusemos em "Ontologia e Cosmologia".

Prossegue Avicena: Se a matéria é indivisível, a indivisibilidade vem de sua própria natureza ou de uma natureza exterior, por ela recebida.

Se a indivisibilidade vem de sua própria natureza, ela não poderia sofrer divisões. Se a divisibilidade vem de uma natureza exterior, ela não seria oposta e contrária à forma corporal, já que esta é divisível e aquela seria indivisível.

Entretanto, conviria reconhecer que a divisibilidade é meramente quantitativa, portanto accidental, e refere-se à corporeidade e não à materialidade. A matéria, enquanto tal, é apenas matéria. A divisibilidade pertence portanto aos corpos.

Ora, se matéria se distingue de corpo, como aceita Avicena, não pode êle atribuir-lhe a divisibilidade quantitativa, que seria própria do ser corpóreo. A indivisibilidade da matéria proviria de sua própria natureza.

A materialidade não tem um *topos*, porque ela está presente a todo ser finito, que pode receber uma forma, enquanto pode recebê-la, pois matéria é pròpriamente a aptidão de receber formas ou determinações.

Assim como a atração dos corpos, para exemplificar, está onde há corpos, a matéria está onde há sêres capazes de receber formas.

A capacidade de receber determinações é a potência; a capacidade de receber determinações formais é a matéria.

Esta distinção, por não ter sido claramente compreendida, permitiu tamanha confusão na Filosofia, que levou a aporias aparentemente insolúveis.

Eis por que há uma certa razão na admissão da matéria *primo-prima*, da matéria *primo-secunda*, da matéria *primo-tertia*, de Scot.

A materialidade, isto é, a aptidão do ser finito em receber determinações formais é a matéria *primo-prima*, fundamento remoto, não último, de todos os entes corpóreos (o último fundamento seria o próprio Ser).

A matéria *primo-secunda* é aquela que, já tendo recebido uma forma, é apta, por sua vez, para receber outras, mas limitada a esta aptidão restringida. Como matéria

primo-prima, temos a materialidade neutra, a *hylen* de Aristóteles; como matéria *primo-secunda*, a matéria corpórea físico-química, a qual é, por sua vez, matéria-prima para receber as formas heterogêneas de outros sêres corpóreos.

Êstes são a matéria *primo-tertia* para a recepção de outras formas.

A madeira, por exemplo, seria uma matéria *primo-tertia*, porque ela é matéria-prima para receber a forma da mesa, mas o seu fundamento é a matéria *primo-secunda*, que é a matéria físico-química, a qual tem seu fundamento na materialidade.

Esta classificação pertence aos escotistas, e é ela bem fundada, por facilitar o esclarecimento de um dos problemas maiores da Filosofia, como é êste que ora examinamos.

Quando Avicena argumenta que é necessário que a forma corporal, quando se junta à matéria, encontre-a em um lugar determinado, pode-se dizer que, neste caso, a matéria estaria num lugar, e poderíamos indicá-lo, o que seria inaceitável, porque esta passaria a ser apenas corporeidade.

Avicena argumenta com a matéria *primo-secunda* e *primo-tertia*, e só assim seria procedente a sua objecção; não quanto à matéria *primo-prima*. Conclui, então, fundado nesta tomada de posição, que a matéria da forma corporal, sem a forma corporal, isto é, como materialidade pura, não é uma coisa em acto. Ela é subsistente em acto pela forma corporal que tem.

Daí concluir êle que a matéria corporal, não podendo ser uma coisa em acto por si mesma, e não sendo a forma corporal um accidente inseparável daquela, pois do contrário a matéria, separada da forma corporal, seria uma coisa por si mesma, ela é, conseqüentemente, em acto.

Senão, prossegue êle, ela seria corporeidade em si mesma, não accidentalmente.

Reproduzamos as suas palavras (in "*Methaphysica*", pág. 107 em diante):

"Ademais, é necessário que o que não se pode indicar por si mesmo, seja o suporte de uma coisa accidental e extrínseca, pela qual o indiquemos, e que esta última coisa

tenha um lugar particular. Quanto ao que não se pode indicar por si mesmo — matéria —, não tem receptáculo. Seu receptáculo seria uma inteligência subsistente por si mesma. Êste accidente subsiste pelo facto de ser por si mesmo e, neste caso, há um lugar que é outro que êste receptáculo (a matéria); daí resultaria que esta seria receptáculo, sem subsistir por si mesma. Ora, na verdade, é pela forma que a corporeidade é tal.

Entretanto, nenhuma dúvida resta, de que quando esta matéria se torna corpo por meio da forma corporal, êste corpo tem um lugar particular se tu o tomares em si mesmo. Não há nenhuma dúvida de que a sua posição, neste lugar, provém-lhe da própria natureza específica, pois, se essa posição fôsse devida a uma causa exterior, esta posição não seria a mesma em todo momento em que êle estivesse entregue a si mesmo.

Ora, esta natureza específica não é a forma corporal, porque esta é a mesma em todos os corpos. Mas os lugares que os corpos exigem por sua natureza não são um, único e mesmo lugar, (quer dizer, variam segundo os corpos), pois tal corpo exige um lugar acima de tal outro-lugar embaixo.

Portanto, é preciso uma natureza específica, diferente da corporeidade (a forma corporal), por causa da qual (o corpo) coloca-se em tal lugar e não em tal outro. Por conseqüência, a matéria corporal exige uma forma diferente da forma corporal. É por êste motivo que tal corpo, que venha à existência, sofre fàcilmente a adjunção, ou a sofre difícilmente, ou não a sofre nunca — naturezas que são diferentes da corporeidade.

Ora, a matéria corporal não está desprovida da forma corporal e de uma natureza acabada, pela qual ela é tal coisa entre tantas coisas sensíveis.

Torna-se, portanto, evidente que uma substância é a matéria; e outra é a forma; e uma terceira a união de ambas; afinal, é evidente que a unidade é uma coisa separada das coisas sensíveis."

Tôda esta argumentação de Avicena auxilia a compreender-se a maneira tripartida de considerar a matéria:

1) materialidade (matéria *primo-prima*);

2) matéria corpórea (matéria sensível, com a forma da corporeidade, matéria *primo-secunda*);

3) matéria dêste corpo (matéria *primo-tertia*).

Permanece, portanto, em pé, a pergunta que fizemos no início: pode a matéria subsistir independentemente da forma?

A matéria podê-lo-á desde que se prove que ela pode ser sem formalidade, sem outra qüididade, que a mesma.

Não resta a menor dúvida, e nenhum filósofo deixará de reconhecer, que a matéria tem aptidão de receber formas variadas.

Portanto, como uma conseqüência inevitável, esta ou aquela forma não é imprescindível à matéria. A sua aptidão proteica demonstra que a forma, tomada determinadamente, não lhe é necessária. Restaria apenas provar que há necessidade de que sempre, inelutàvelmente, tenha uma forma determinada, esta ou aquela. Sem esta prova, e temos de exigi-la apodìticamente, cairia por terra a posição daqueles que negam a matéria *primo-prima* subsistente.

Vejamos, então, os argumentos daqueles que defendem esta subsistência.

Duns Scot, sem dúvida o maior defensor desta tese, apresenta em sua obra vários argumentos.

A matéria, na geração e na corrupção, assume o papel de potência em relação às formas.

Mas há necessidade de se distinguir o que é potência. Mostra-nos Duns Scot que a potência pode ser *objectiva* ou *subjectiva*.

A potência objectiva é o têrmo do que pode vir-a-ser. Por exemplo, o mármore é objectivamente a estátua em potência. A potência subjectiva é o próprio sujeito que está em potência em relação ao têrmo. Por exemplo: o mármore também é potência subjectiva da estátua.

Mas um pode dar-se sem o outro. O possível, que pode ser criado, o criável, está em potência objectiva e não em potência subjectiva.

Antes de ser criado é nada de criatura. Qual é a potencia da matéria?

Se faltar à matéria potência subjectiva, ela é nada.

Conseqüentemente, a geração desaparece, porque lhe falta a *possibilidade*. Não haveria sêres compostos, porque um dos dois elementos da composição, sendo nada, negaria a composição.

Dizem os tomistas que a matéria é que limita a acção da causa formal, porque aquela adquire a forma proporcionadamente à sua aptidão.

A potência subjectiva é imprescindível para que o efeito se realize.

Se fôr nada, não terá nenhum papel, nem o de receber, nem o de canalizar a forma. Neste caso, diz Duns Scot, todo fogo poderia ser produzido imediatamente e nada poderia queimar (1).

Em suas "Confissões" dizia Santo Agostinho: "Dois os fizestes, Senhor: um semelhante a Ti, o outro quase nada."

Santo Agostinho afirmava a ensidade da matéria, tese que Scot, na escolástica, vai defender.

A matéria é o *quase nada*, não o nada, porque ainda é ser, portanto positivo. Para Scot, a matéria tem o ser de sua forma, e como ela é uma causa (causa material) do ente, ela é ser, porque, do contrário, o nada seria causa do ser. O engendrável, o que pode ser criado, não pode ser simples.

É êle um composto de matéria e forma. Se matéria é nada, é êle composto de nada e de alguma coisa, o que é absurdo. A matéria tem que ter uma entidade.

Para Scot, a matéria é o ser de mínima actualidade e de máxima potência. Gilson, interpretando Scot, diz: "A matéria é o ser, cujo acto consiste em estar em potência em relação a todos os actos."

Tomás de Aquino repele a tese de que a matéria esteja em acto.

---

(1) Já demonstramos a improcedência dêste exemplo, embora a tese ainda esteja em exame.

A objecção sintetiza-se assim: se o sujeito da geração é acto, não poderia nêle haver verdadeira geração, mas simples alteração, pois tudo quanto sobrevém ao ser em acto é, para êle, um accidente, e se a matéria é um ser em acto ou possui uma entidade actual, que a contradistingue da forma, tudo o que lhe sobrevenha constituirá, com ela, uma unidade por accidente e, neste caso, haveria apenas alteração, e não mutação substancial (geração).

Mas Duns Scot conhecia estas objecções e, para êle, o problema estava em se compreender a geração e a corrupção. Que há gerações e corrupções, não há a menor dúvida, mas se a coisa engendrável é simples, ela não poderia ser engendrada nem corrompida. Se ela é composta de uma forma em acto, e de uma matéria privada de tôda actualidade, ela seria composta de alguma coisa e de nada, o que não teria sentido.

Portanto, todo o engendrado deve necessàriamente compor-se de alguma coisa e de alguma coisa (*res et res*), ou seja matéria e forma.

Há um argumento clássico contra esta opinião de Duns Scot. É de que a união de dois actos não pode dar como resultado um *unum per se*, um por si.

Mas Duns Scot responde a esta objecção da seguinte maneira: Admitindo-se que uma coisa pode ser substancialmente uma, sendo composta, nada impede que ela seja composta de entidades actuais realmente distintas. E é necessário que assim seja, pois do contrário de que seria ela composta?

Objectam com o argumento do *unum per se*, mas é preciso reconhecer que o novo ser tem uma unidade própria.

Êle é especìficamente outro que as partes dos elementos componentes, que é o que chamamos *tensão*.

E como tensão, êle é *unum per se*. Êle tem uma unidade própria, êle forma *unum per se*, e por quê?

A forma substancial é causada pelo *unum per se*. E a forma accidental é causada pelo *um por accidente*.

Segundo Aristóteles, se a forma e matéria compõem um *unum per se*, é porque a natureza da matéria consiste em ser totalmente receptiva, enquanto a do acto consiste

em informar a matéria. Um está em relação ao outro como acto e potência, e não poderiam existir um sem o outro. Assim êle exemplifica que o homem não pode existir sem a sua alma e sem o seu corpo, mas pode deixar de ser branco. Branco é o accidente. A potência material, porque é receptividade pura, pode compor com a forma um, e se fôsse nada não poderia compor-se com outra.

Segundo Aristóteles, tudo o que existe no concreto é potência num sentido, e em outro é acto. Mas, como pode ser sem actualidade? Para Duns Scot, a matéria é sem dúvida alguma a actualidade própria da possibilidade em relação à forma. Assim, para êle, há duas entidades distintas: a da materialidade e a da formalidade, de modo tal que o que pertence a uma não pertence à outra. Ambas são ser; mas a materialidade, enquanto tal, não contém traço de formalidade, e o mesmo se dá inversamente. Ela se exclui, como diz Gilson, como o ser, que é apenas o determinado, e o ser, que é apenas o determinante.

Mas à proporção que duas coisas são formalmente distintas, mais aptas estão elas a se unir e constituir uma totalidade de per si. A distinção radical dêsses dois elementos reais, em vez de se opor à unidade, funda a possibilidade dessa união.

O que vale é a conveniência dessa relação que permite a união dos opostos, dando surgimento a um ser especìficamente outro, porque, do contrário, seria apenas uma união de agregação, meramente accidental.

Conclui Duns Scot que seria contraditório que a matéria fôsse uma certa essência fora de sua causa, sem ter qualquer ser pelo qual ela fôsse essência.

A matéria é, portanto, algo distinto da forma, e, conseqüentemente, tem a sua idéia ou seu esquema, embora ela não nos seja cognoscível por si; nós só a conhecemos por suas operações. Conhecemos a matéria pelas suas transmutações, e quando vemos surgir uma nova forma, sabemos que a matéria subsiste como sujeito comum dessa transmutação.

É a matéria o receptáculo da forma e, conseqüentemente, o fundamento do que recebe. Fundando-se em Santo Agostinho, conclui Duns Scot: "Um absoluto distinto e an-

terior a outro absoluto pode, sem contradição, existir sem êle; ora, a matéria é um ser absoluto, distinto e anterior a tôda forma, quer substancial, quer accidental; ela pode, portanto, existir sem um outro absoluto, quer dizer, sem forma substancial ou accidental absoluta" (1).

Não há, portanto, nenhuma razão intrínseca à natureza da matéria para que esta não possa existir à parte.

Também podia ela ser criada à parte, pois tudo quanto o Ser infinito pode produzir mediatamente, e por uma causa segunda, poderia produzi-lo imediatamente, e sem tal causa, como é o pensamento católico, bastando apenas que essa causa segunda não esteja inclusa na essência do efeito. Ora, a forma é uma causa segunda, que não é da essência da matéria enquanto tal.

Neste caso, o Ser infinito poderia dar existência diretamente à essência da matéria, sem criar ao mesmo tempo a forma.

Êste argumento, contudo, depende da aceitação da teologia católica e, nesta obra, buscamos outros caminhos independentes da fé, sem intuito de menoscabo de qualquer espécie. Precisamos encontrar argumentos apodíticos em favor da subsistência da materialidade, para que ela filosòficamente possa ser postulada.

Impõe-se, primeiramente, demonstrar que não há um vínculo de necessidade entre a matéria e a forma. Desfeito êste vínculo, não só a matéria poderia sub-existir de per si, como, com mais razão, a forma.

Se voltarmos os nossos olhos para as demonstrações até aqui apresentadas, precisamos prèviamente relembrar que tôda vez que o espírito abre uma diácrise entre entidades, aprofunda-se a separação abissal, que é absurda, porque seria uma ruptura no ser.

---

(1) Absoluto é tomado aqui no sentido do que possui existência em si, isto é, cuja existência não se reduz a uma mera relação (como os accidentes absolutos). Fazemos êste esclarecimento porque, na escolástica, considera-se absoluto também neste sentido. Nós o chamamos de *absolutum secundum quid* por ser específico, reservando o conceito de *absolutum simpliciter* para o Ser Supremo.

Conseqüentemente, todos os sêres se analogam em graus maiores ou menores a um analogante superior. Se meditarmos que a matéria adquire a forma proporcionadamente à sua aptidão, esta aptidão à forma já indica a presença de uma profunda analogia entre ambas.

Usemos a linguagem aristotélica: uma causa eficiente informa a matéria que, pela causa formal, torna-a isto ou aquilo. A forma não é latente na matéria. Esta apenas tem aptidão para recebê-la, porém não se pode desconhecer que a matéria, nessa aptidão, revela uma emergência para forma, a qual actuaria predisponencialmente. A matéria é a potência para a forma, é uma emergência passiva quanto àquela, mas, de qualquer modo, positiva e, conseqüentemente, em acto, como matéria.

A matéria é a determinabilidade ainda não determinada, pois a forma é que a determina. É a aptidão de ser fecundada, aspecto feminino do ser, que é tão bem salientado nas diversas religiões.

A operação *ad dextra* da criação, que já estudamos, é dual, é diádica, pois tôda operação indica dois vectores: um têrmo de partida e um têrmo de chegada, e o próprio actuar é simultâneamente um partir *de* e um chegar *para*.

Não se poderia dar uma actuação sem que algo a sofra.

A própria idéia de operação implica a determinabilidade, porque o operar é um determinar, e um determinar implica um determinante e um determinável.

Quando o Ser Supremo actua, êle cria automàticamente a determinabilidade (a potência) e a determinação (acto).

O determinável, se fôsse um puro nada, não podia ser determinável, porque o nada não é têrmo de uma operação.

Uma operação é algo sôbre algo, portanto ela implica determinante e determinável. Como o determinável não pode ser o nada, êle é um ser criado na própria operação. Como ser, é positivo e eficaz e, como tal, tem uma essência.

Para que a forma possa compor-se com a matéria na construção de um todo, é necessário que uma não seja a contradição da outra, porque então haveria exclusão. Ma-

téria e forma só podem ser opostos positivos de vectores diferentes.

Não há o que actue sôbre si mesmo enquanto actuante. Na actuação, estabelece-se a distinção entre o que actua e o que sofre actuação.

A determinabilidade da matéria é potencialmente infinita.

A materialidade surge da própria operação. Por poder o Ser infinito operar *ad extra*, a materialidade é um dos têrmos da operação.

Alguns poderão ver neste pensamento uma declaração panteísta, mas haveria panteísmo se a natureza da materialidade fôsse a mesma do Ser infinito e absoluto. A materialidade, surgindo da operação, ela nunca é absolutamente em acto, mas apenas infinitamente potencial.

As distinções são tão profundas, que a acusação de panteísmo cairia imediatamente.

A idéia de operação implica a passagem de um têrmo para outro têrmo. Não se pode compreender uma operação *ad extra* se o resultado permanecer nela mesma, como não se pode compreender uma acção que fôsse totalmente em si mesma.

A operação *ad extra* não poderia partir para um têrmo fora do ser, pois não há outro, ou então teríamos de afirmar que a operação tenderia, como têrmo, para o nada, o que é negar a própria operação.

Portanto, êste têrmo surge da própria característica diádica da operação *ad extra*. Esta não se poderia dar sem o sôbre o que ela opera; ela tem um resultado, e êste resultado não é algo fora do ser.

Conseqüentemente, uma operação do Ser Absoluto e infinito não pode ser confundida com uma operação normal do ser finito, que parte de um têrmo já existente para um poder ser já contido no acto.

A operação infinita, por ser diádica, cria simultâneamente os dois têrmos, que são a determinação operatória,

e o sôbre o qual se realiza esta determinação: o determinável.

O Ser infinito, ao realizar a operação *ad extra*, realiza uma determinação. Esta não se pode dar nêle mesmo, porque a acção é inerente ao actuado e não ao agente.

Se ela se processasse nêle mesmo, êle seria composto de acto e potência.

Conseqüentemente, a determinação exige um determinável que a sofra.

O *logos* da determinação inclui êstes dois têrmos. A primeira criatura, que é produto da operação *ad extra*, foi dúplice, acto e potência, determinação e determinabilidade, ambas distintas, mas analogadas na origem, porque ambas decorrem de uma mesma causa.

Razão tinha Tomás de Aquino ao dizer que acto e potência foram criados por um só acto do Ser Supremo.

A potência, que é a determinabilidade, é materialidade quando apta a receber a forma.

Desta maneira, justifica-se a nossa tese de que potência é aptidão à determinação, é a determinabilidade; materialidade, a aptidão da potência para receber formas (1).

Dêste modo, estamos certos que captamos os aspectos positivos das diversas doutrinas, reunindo-os numa visão global, coerente, e concreta, que nos liberta de muitas das aporias, insolúveis quando consideradas do ângulo de posições unilaterais.

* * *

Depois de havermos distinguido materialidade de corporeidade, e de têrmos estabelecido que a essência da corporeidade é revelada pela dimensionalidade física (tetradimensionalidade cronotópica), convém examinar se a carac-

---

(1) A potência é a determinabilidade. A *matéria prima* é essa determinabilidade com a emergência da aptidão para receber formas corpóreas, tetradimensionais. A matéria é assim um modo de ser potencial.

terística da matéria é realmente a *resistência,* como pretendem estabelecer físicos modernos. Na física pré-relativista, a matéria era confundida com a corporeidade, de maneira que se caracterizava pelo extenso, pelo ocupar espaço, pela massa, pelo pêso, pelo movimento, pela mobilidade, pela inércia, pela resistência, pela impenetrabilidade, pela atração e repulsão, e pelas combinações decorrentes de todos êstes aspectos.

Estas características da matéria não são meramente entes de razão, pois se dão *extra mentis* na coisa.

Assim, a matéria era o físico, melhor diríamos: o macrofísico, a matéria sensível, a captável pelos nossos sentidos.

O desenvolvimento do pensamento filosófico leva-nos a compreender que nenhuma daquelas características constituem a essência da matéria, pois são propriedades relativas, e não é por nenhuma delas que a matéria é matéria.

Nenhuma delas constitui o *subjectum* da matéria, já que a extensão, massa, pêso, movimento, são modais, portanto accidentais.

Restaria, então, a resistência, a inércia e a impenetrabilidade.

A impenetrabilidade é a não-possibilidade de ocuparem um mesmo lugar dois sêres materiais diferentes.

Os cientistas modernos não consideram como suficiente para caracterizar a matéria a impenetrabilidade, a qual revelaria apenas uma resistência de certo grau. Os campos eletro-magnéticos são, por exemplo, penetráveis, e se a essência da matéria fôsse a impenetrabilidade, tais campos não seriam materiais, seriam, pelo menos, não-materiais. Contudo, os campos eletro-magnéticos, embora capazes de ocupar o mesmo espaço e de se interpenetrarem, oferecem resistência, isto é, a sistência quando detém outra, obstaculizando-a. Êste é o motivo por que muitos físicos consideram a resistência como a essência da matéria. Poder-se-ia dizer que a matéria é o ser que resiste. A idéia de resistência implica um poder que detém outro, a obstaculização, que uma estructura tensional oferece a outra, detendo a sua acção ou o seu processo. Não é impossível, por não ser contraditório, sêres não-materiais que, por sua vez, sejam resis-

tentes. Nessas condições, não vemos razão para afirmar que a resistência seja a essência da matéria mas sim *da* essência, pois a resistência é intensista, gradativa, escalar, característica da intensidade, portanto accidental, algo que acontece a um ser, embora quanto à matéria, enquanto corpo, seja um accidente absoluto, pois não há matéria corpórea sem ela.

Poderíamos, assim, considerá-la como uma propriedade da matéria.

Todo ser finito é um ser em crise, composto de ser e não-ser, e êle é o que é, enquanto não é o que êle não é. O ser finito é tal, dentro do seu limite. Forma êle uma estructura e, como tal, é uma sistência, uma tensão entre outras. Durante a sua perduração, revela a coerência, a coesão.

A resistência decorre como o obstáculo que êle ofereceu a outro que êle. Desta forma, a resistência se poderia dar em qualquer ser finito, sem ser êste precisamente corpóreo, tetradimensional. Neste caso, como distinguimos materialidade de corporeidade sem separá-las, a resistência se dá também no ser material, e, com mais intensidade, no ser corpóreo.

Não há, porém, impossibilidade ontológica que se dê em sêres não-materiais. Esta é a razão por que, ante os nossos actuais conhecimentos, não podemos afirmar que a resistência é a essência da matéria.

Há sêres consistentes, persistentes, que não resistem, como, por exemplo, os números. Mas a estructura ontológica de um número é relativamente infinita em sua espécie. Essa estructura ontológica não é penetrada por outra estructura do mesmo gênero. Os sêres individuais, com *subjectum*, além de consistentes, são persistentes, subsistentes. Ora, ontològicamente, nem todos os sêres subsistentes são materiais, podendo exemplificar-se com as formas puras, que seriam subsistentes, sem serem materiais. Todo ser subsistente pode oferecer resistência gradativa; conseqüentemente, esta não seria da essência da matéria, pois a propriedade, que pertença a sêres vários de espécies de gêneros diversos, não é a essência de nenhum dêles.

As discussões que se travam aqui exigem um nítido esclarecimento da terminologia empregada, sob pena de favorecer confusões.

Se ponderarmos que a *sistência* prefixa-se de diversos modos, veremos que a prefixação *re* indica a tensão que se opõe e detém outra. Portanto, a resistência, que se observa nos sêres corpóreos, é qualitativa e intensistamente diferente de outras resistências.

Neste caso, pode-se dizer que a matéria *resiste*, mas resiste a outra forma material corpórea, numa proporcionalidade correspondente à natureza de cada uma.

No entanto, a resistência macro-física de dois corpos, como uma pedra e outra pedra, é de aspecto qualitativo e intensista diferente da resistência que oferecem vibrações de carácter micro-físico.

Assim, na Física, verifica-se que um corpo diáfano, que oferece mínima resistência às vibrações lumínicas, pode oferecer maior resistência a vibrações de outras intensidades. Portanto, a resistência, sendo intensista, é accidental, é algo que acontece a alguma coisa, embora proporcionada à natureza dessa coisa, e não pode constituir a essência da matéria.

A resistência, portanto, revela-se heterogêneamente nos diversos campos da realidade, o que nos permite afirmar que ela é uma propriedade dos sêres corpóreos. Não se deve tomar a matéria em sentido lato, numa univocidade mútua com a potência. Neste caso, a matéria seria idêntica à potência, o que não é, como vimos, pois há distinção, sem separação, entre elas (1).

Dentro dos postulados da Filosofia Concreta, o que mais seguramente se pode dizer da matéria, até agora, é que ela é a potência (determinabilidade), quando apta para receber formas, como já o provamos.

---

(1) Em nossa obra "Problemática da Matéria", voltaremos a examinar êste ponto sob outros ângulos.

TESE 296 — *Os efeitos estão na potência activa da causa, mas esta encontra seus limites na matéria.*

O efeito é o possível da causa. Como o mais não pode vir do menos, o efeito já está contido na potência activa da causa; é virtual, e naquela.

As causas podem produzir todos os seus efeitos possíveis, e os produziriam imediatamente se não houvesse um limite. Êste limite é dado pela matéria. A causa pode realizar um número indeterminado de efeitos, mas êstes surgem na matéria actuada pela causa. A matéria, ao receber uma forma, está apta a receber outra, posteriormente. Se a matéria recebesse simultâneamente formas diversas, estaria negando o princípio de identidade, que é formalmente verdadeiro, e o espetáculo do mundo nos mostraria coisas que, sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo, seriam isto e aquilo.

A experiência mostra-nos que tal não acontece, e a razão está na capacidade limitadora da matéria. Sendo ela passiva, recebe tôdas as formas que lhe são proporcionadas, mas sucessivamente, fundamento da temporalidade.

A matéria, de per si, é aptidão para receber formas. A forma, considerada em si mesma, não é singular. O ser informado singulariza-se pela matéria, e se a forma, enquanto tal, não se singulariza, contudo a que está (*in re*) neste vaso é singular (1).

Portanto, a matéria é um factor de singularidade, como a forma o é de universalidade, duas antinomias que se harmonizam na criação. Se a matéria não fôsse factor de singularidade, e pudesse ser assumida por tôdas as formas simultâneamente, seria também, simultâneamente, tôda a variância de entidades, dentro de uma forma.

Neste caso, a matéria dêste vaso oblongo, seria simultâneamente a matéria de todos os vasos possíveis. E então desapareceria a singularidade, porque a matéria seria em acto todos os possíveis de ser.

---

(1) Trata-se aqui da *forma in re*, a lei de proporcionalidade intrínseca *dêste* ser (*hoc*). A estructura intrínseca dêste ser imita a forma. Por isso se diz que a forma é um factor de universalidade, porque essa podem-na ter em comum vários sêres da mesma espécie.

A matéria não seria matéria, não existiria; apenas estaríamos dando o seu nome ao que não é ela. É, portanto, da sua essência a capacidade de receber as formas que lhe são proporcionadas, mas singularmente em acto, e potencialmente sob aspectos diferentes.

Eis por que a matéria é o fundamento da temporalidade, e esta principia quando aquela principia.

O tempo é da matéria. Dêste modo, por sua essência, e por sua aptidão, a matéria é o limitante da forma, pois a recebe proporcionadamente à sua natureza, o que é adequado perfeitamente aos postulados demonstrados anteriormente (1).

TESE 297 — *A forma* in re *é limitada pela matéria, mas formalmente considerada é ela que limita a matéria.*

A forma, tomada em si mesma, é limitada apenas formalmente, isto é, ela é o que ela é em si mesma. A forma não é limitável por outra, mas o é em si mesma. Seu limite é formal. Se a forma, tomada em si mesma, fôsse delimitável, quando tal sucedesse, deixaria de ser ela para ser outra, porque a forma é integralmente ela mesma, e qualquer diferença fá-la-ia deixar de ser ela para ser outra. A forma, tomada em si, pois, não é limitada nem limitável por outra.

A matéria, ao recebê-la, recebe uma delimitação. Mas a matéria também limita. Não limita a forma enquanto tal, mas sim a forma *in re*, que está na coisa, que imita a forma em sua pureza formal. A limitação, que a matéria realiza, não é, pois, em outro ser, mas em si mesma; ou melhor, ela não limita a forma, mas a forma, que está na matéria, é limitada em proporção ao que a matéria é para a forma.

No acto criador, a forma, determinando a potência, dá surgimento ao ser determinado (criatura); mas a forma das coisas finitas, por ser em si limitada formalmente, é já criatura, como o é a potência, que é limitada na propor-

(1) Não esgotamos aqui outros aspectos sôbre o factor de singularidade, que são por nós examinados em "Problemática da Singularidade".

ção da forma. A matéria-prima é a potência já determinada a receber formas como vimos. Essa matéria, enquanto aptidão a receber formas determinadas corpóreas, é indeterminadamente capaz de recebê-las, mas sofrida a nova determinação, ela limita a possibilidade de receber a forma, porque já a recebe por imitação, por participação.

Não carece de positividade a tese de que a matéria é limitada pela forma, porque a matéria-prima, determinada, é isto ou aquilo, e é delimitada nisto ou naquilo, na forma que a informou. Os que defendem que, por sua vez, a matéria limita a forma, porque a forma não é na matéria a perfeição que é formalmente considerada, têm base positiva apenas se tomada a forma *in re*, pois está na matéria, imitada por esta, por participação, na proporção do participante, como já vimos. Neste sentido, a matéria delimita a forma.

Se considerarmos a forma enquanto forma, veremos que ela é invariante, mas enquanto informante neste ou naquele ser, é variante. A matéria limita o variante, e não o invariante. Assim Pedro é, enquanto formalmente considerado, perfeitamente *humanitas*, mas a *humanitas* de Pedro é a *petreitas*, isto é, a forma limitada pela individualidade total de Pedro, que não é, enquanto Pedro, tudo quanto a *humanitas* é.

A forma de Pedro é limitada, mas determinada, e, neste sentido individual, é perfeita, enquanto a forma da *humanitas*, de que Pedro participa, tomada formalmente, é formalmente mais perfeita do que Pedro.

Pedro é mais perfeito singularmente, mas a forma é mais perfeita formalmente.

O ser finito é limitado *pela forma*, não *na* forma. A forma, como lei de proporcionalidade intrínseca do indivíduo, é, neste, limitada, mas como lei é perfeita e determinante. Nenhum imitante pode imitar em plenitude o imitado no tocante às formas, já o vimos. E as razões, que apodìticamente constroem a validez dêsse juízo, servem, por sua vez, aqui, para validez da tese que esboçamos. Em suma:

A forma dá a limitação da estructura ontológica de um ser, enquanto a matéria dá a limitação da estructura ôntica. A matéria limita ônticamente a forma, a qual ontològicamente não é limitável.

OPINIÃO DE SCOT SÔBRE A MATÉRIA COMO FACTOS DE SINGULARIDADE

Se a matéria existe à parte de qualquer forma, ela é dotada de individualidade. Neste caso, não é a matéria o princípio de individuação dela mesma.

Para Aristóteles, a universalidade está no cognoscente, e a singularidade na coisa em si mesma, enquanto não conhecida. Neste caso, uma coisa é universal pelo intelecto. Êste é o factor de universalidade.

Um ser é singular porque é um, porque é. O factor de singularidade é êle mesmo.

Duns Scot discorda dessa opinião de Aristóteles. E afirma que há lugar para um intermediário entre o universal e o singular. Entre a unidade numérica do singular e o puro universal, há outro modo de ser que exige um princípio de individuação para singularizar-se.

Não se pode comparar a unidade conceitual do gênero, comum às espécies, com a unidade real da espécie, comum aos indivíduos. A espécie é concebida como uma unidade da natureza específica. Esta não pode ser a unidade numérica do indivíduo, pois não se comparam duas unidades numéricas como tais, embora sejam comparáveis do ponto de vista da unidade da espécie. A espécie tem uma unidade real, embora menos estricta que a unidade numérica do singular.

Para que uma relação seja real é mister que tenha um fundamento real, e dotado de uma unidade real. Para que duas coisas possam ser idênticas, semelhantes ou iguais, têm elas de se referirem a um têrmo comum e dotado de unidade.

A unidade real não pode ser numérica, tem de ser real e menos que numérica, pois não pode ser numérica, pois uma mesma coisa não poderia ser nem semelhante a si mesma, nem igual a si mesma. Cada acção de um sentido tem um objecto, cuja unidade é real. Esta não pode ser numérica. A visão vê o branco outro que o verde ou o vermelho, e não como "um branco individual, distinto de um outro branco individual".

A unidade de uma classe de sensíveis não é numérica, mas é, contudo, real. Se tôda unidade fôsse numérica, as diferenças entre os sêres seriam numéricas, e não haveria distinções específicas.

A essência não se individualiza na coisa, mas, esta, no existir, em sua estructura existencial, repete a estructura ontológica. Essa estructura existencial, ordenada na lei de proporcionalidade intrínseca de uma estructura ontológica, constitui a essência singular (o esquema concreto singular) da coisa, e tem uma existência actual. Há, assim, na coisa, um elemento comum, que não é por si *isto aquí*, e ao qual, por conseguinte, não repugna *não ser isto aquí*..." Não é universal em acto "porque ainda lhe falta o que dêle pode fazer um universal como tal, quer dizer o que lhe confere a espécie de identidade que o torna predicável de não importa qual indivíduo e permite dizer dêsse indivíduo que êle o é.

Êste é o pensamento de Duns Scot.

DA EVITERNIDADE

TESE 298 — *A criação ab-aeterno não implica contradição ontológica.*

A potência activa do Ser Supremo, em sua *operatio*, implica a potência infinita da determinabilidade. E sem dúvida, e com rigor ontológico, pois podendo o Ser Supremo realizar tudo quanto pode ser, é possível de ser realizado tudo quanto não é intrìnsecamente contraditório.

A potência infinita activa, o poder sem limites e sem dependência de poder actuar, criando, exige uma determinabilidade correspondente, já que o fazer é, ao mesmo tempo, o ser feito, porque quando se faz algo é algo feito, quando se actua, algo é actuado. Corresponde, assim, a infinita potencialidade passiva à infinita potencialidade activa.

A infinita potencialidade passiva é, pois, ingenerável e incorruptível.

É ingenerável, porque é do poder do actuar do Ser Supremo, e incorruptível, porque se a infinita potencialidade passiva se corrompesse, tornar-se-ia outra, contrária ao que é, e, neste caso, seria uma resistência ao poder do Ser Supremo, o que ofenderia as teses já provadas. Conseqüentemente, é ela ingenerável e incorruptível. E ainda o é mais, porque o que é corruptível vem de seu contrário, como o demonstrou Aristóteles, e a potência passiva infinita não tem o seu contrário na infinita potência activa, como poderia parecer à primeira vista, pois, como poderia haver a infinita potência activa sem a infinita potência passiva?

Se o racionalismo encontra aqui dificuldades insuperáveis, pela oposição formal dos conceitos, não o encontra a dialéctica ontológica da *filosofia concreta*, porque a infinita

potência passiva não é a privação da infinita potência activa. A afirmação de uma exige a outra, pois como haver uma infinita potência passiva sem uma infinita potência activa, e vice-versa?

A presença ontológica de uma implica, necessàriamente, a outra, e, ônticamente, a presença de uma exige a presença da outra.

Ante as dificuldades teóricas, que surgem sôbre êste tema, podemos examinar o pensamento de Tomás de Aquino, que é verdadeiramente cheio de sugestões. Precisamos, primeiramente, reproduzir as suas palavras para, depois, voltarmos aos nossos argumentos dialéctico-concretos.

Damos as dificuldades que surgem a Tomás de Aquino, e também as respostas que êle dá às mesmas.

Reproduzamos as suas palavras (*Summa Theologica I* — q. 46., a. 1). Comecemos pelas dificuldades:

1) "Parece que o conjunto das criaturas, o que entendemos hoje por *mundo*, não começou a existir, mas existiu *ab aeterno*.

Tudo o que começou a existir, antes de existir, já tinha possibilidade de existir, porque, de outro modo, seria impossível que existisse. Se, pois, o mundo começou a existir, era possível que existisse antes de existir. Pois bem, o que tem possibilidade de existir é a matéria, que está em potência para existir pela forma, e para não existir, pela privação da mesma.

Logo, se o mundo começou a existir, antes dêle havia matéria. Mas a matéria não pode dar-se sem alguma forma, e a matéria do mundo, junto com alguma forma, constitui o mundo. Logo, haveria mundo antes de que êste começasse a existir; o qual é uma contradição."

2) "Nenhum ser, com potência para existir sempre, pode existir e não existir alternativamente, porque, naturalmente, cada ser existe tanto quanto pode. Mas todo ser incorruptível tem potência para ser sempre, pois não a tem determinada a um tempo limitado de duração. Logo, nada incorruptível é e não é alternativamente. Por outra parte, tudo o que começa a ser, às vêzes é, e às vêzes não é; logo, nada incorruptível começa a ser."

Ora, havendo, pois, coisas incorruptíveis no mundo, êste nunca começou a existir, porque nada ingênito começa a existir.

E se a matéria é ingênita, também o mundo nunca começou a existir, e existe, pois, *ab aeterno*, desde a eternidade, embora sempre heterogêneo em seus aspectos secundários, mas sempre êle mesmo em seu *hipokeimenon*, em sua última substância e suporte, diríamos. É o ponto que alcançaríamos, se nos colocássemos dentro dessas dificuldades, aceitando-as.

3) "O vazio é um lugar onde não há nenhum corpo, mas pode tê-lo. Mas, se o mundo começou a existir, não haveria corpo algum onde está agora a massa do mundo, e, não obstante, podia tê-lo: de outro modo, não o teria tampouco agora. Por conseguinte, havia vazio antes do mundo, o que é impossível."

4) "Nada começa a mover-se de novo sem alguma mudança do motor ou do móvel.

Mas o que muda se move. Logo, antes de todo movimento, que começa de novo, havia algum movimento, e, portanto, sempre houve movimento. Logo sempre houve também móvel, porque não é possível movimento sem móvel."

5) "O que está sempre no comêço e sempre no fim, não pode nem começar nem cessar; porque o que começa não está em seu término, e o que cessa não está em seu comêço. Mas o tempo está sempre em seu princípio e em seu fim, porque não há mais tempo que o momento presente, que é o fim do passado e comêço do futuro. Logo, o tempo não pode nem cessar, e, portanto, tampouco pode o movimento, cuja numeração é o tempo."

6) "Deus é anterior ao mundo, ou com prioridade de natureza sòmente, ou com prioridade de duração. Se é o primeiro, sendo Deus eterno, também o será o mundo; se o segundo, o antes e o depois em razão de duração constituem o tempo; logo houve tempo antes de existir o mundo, o qual é inadmissível."

7) "Posta a causa eficiente, põe-se o efeito; porque uma causa, à qual não se segue o efeito, é uma causa imperfeita, que necessita algo para que se siga o efeito. Pois

bem, Deus é causa eficiente do mundo: causa final suficiente por razão de sua bondade; causa exemplar suficiente, por razão de sua sabedoria, e causa efectiva suficiente, por razão de seu poder, como está claro pelo que foi dito anteriormente. Logo, existindo Deus *ab aeterno*, também o mundo existiu *ab aeterno*.

Aquêle cuja acção é eterna, também seu efeito é eterno. Mas acção de Deus é sua mesma substância, que é eterna. Logo, o mundo é também eterno."

É contudo de fé que o mundo teve um princípio, o que exige o esfôrço dialéctico de Tomás de Aquino para responder a essas dificuldades. E êle procede do seguinte modo:

"Não é necessário que haja existido algo *ab aeterno*, excepto Deus.

Afirmar isto não implica nenhuma contradição. Demonstrou-se, com efeito, que a vontade de Deus é a causa das coisas. Logo, uma coisa será necessária quanto é necessário que Deus a queira, já que a necessidade do efeito provém da necessidade de sua causa, segundo diz Aristóteles.

Do mesmo modo se demonstrou que, falando em absoluto, não é necessário que Deus queira algo, excepto a si mesmo; não é, pois, necessário que Deus tenha querido que o mundo haja existido sempre, mas que o mundo existe enquanto Deus quer que exista, porque a existência do mundo depende da vontade de Deus como de sua causa. Logo, não é necessário que o mundo haja existido sempre, e, portanto, tampouco se pode demonstrar sua existência eterna."

Conclui aqui Tomás de Aquino que a existência ou não *ab aeterno* do mundo não entranha contradição, pois tanto poderia ser como não ser, sem que a aceitação de um ou de outro repugnasse ao espírito humano.

Ora, sem dúvida se vê, que êle se coloca numa posição em que lògicamente lhe parece que tanto uma como outra hipótese pode ser verdadeira. Mas serão ambas verdadeiras como diz? Serão possibilidades igualmente válidas?

Não haverá, numa ou noutra, maior ou menor validez? Para responder-se a tais perguntas, é mister continuar ain-

da na exposição dos argumentos de Tomás de Aquino, e só depois poderão os mesmos sofrer a análise dialéctico-concreta.

Examinando os argumentos de Aristóteles, êle conclui por afirmar:

"O próprio Aristóteles afirma expressamente que há certos problemas dialécticos sôbre os quais não temos provas demonstrativas, e entre êstes menciona o problema de *se o mundo é eterno.*"

Essa conclusão de Tomás de Aquino é, dentro do âmbito da filosofia concreta, um tanto decepcionante. O conceito de eterno, aqui, é o que dura perenemente, o que perdura através do tempo, não tendo tido um antes de ser, mas tendo sido sempre. Nesse caso, o tempo de tal mundo se identificaria com a eternidade, o que não se coadunaria com as teses que já demonstramos.

A eternidade é *tota simul,* e é intensistamente em si mesma. Não é algo que sucede, é algo que apenas e simplesmente é.

Ora, o tempo é, no mundo, algo que sucede, algo que transcorre, mas perdura através das transcorrências. O tempo é uma pálida imitação da eternidade, e não é ela. Se o tempo não é a eternidade, o afirmar que o mundo se dá num tempo que não teve princípio nem terá fim, ainda não se afirma que êle é eterno dentro da estructura ontológica dêsse conceito, mas apenas de modo analógico.

Assim sendo, consideremos tal expressão apenas analógica, atitude que está certa em face do que já foi examinado. Mas há outros reparos a serem feitos, e para que sejam êles profícuos, impõe-se primeiramente examinar o resto da argumentação de Tomás de Aquino. Assim êle prossegue, em resposta directa às dificuldades.

"Antes que o mundo existisse, era possível sua existência; mas esta possibilidade não se fundava em alguma potência passiva, qual é a matéria, mas na potência activa de Deus, e na potência lógica ou objectiva, que não é nenhuma potência real, mas a mera relação de dois têrmos, que não se excluem entre si, no sentido em que se opõe, o possível ao *impossível,* segundo consta pelo Filósofo."

"O que tem potência para existir sempre, não é possível que exista às vêzes, e às vêzes não exista, desde que tem tal potência; contudo, antes de tê-la não existia. De modo que esta razão, aduzida por Aristóteles, não prova absolutamente que os sêres incorruptíveis não tenham começado a existir, mas que não tenham podido começar a existir pelo modo natural como começam os sêres generáveis e corruptíveis."

"Aristóteles prova que a matéria é ingênita, porque não tem sujeito de que se faça."

"Para o conceito completo do vazio não basta que *não haja nada;* requer-se um espaço capaz de conter algum corpo sem contê-lo de facto, segundo consta por Aristóteles. Pois bem, nós dizemos que antes do mundo, não havia nenhum lugar nem espaço." O espaço seria apenas imaginário, como o que podemos imaginar agora, desde que dêle retiramos, pela nossa mente, tôdas as coisas. Êsse espaço não tem nenhuma realidade em si mesmo.

"O primeiro motor permaneceu sempre imutável; não assim o primeiro móvel, que começou a existir depois de não haver existido. Contudo, não se verificou isto por mutação, mas por criação, que não é verdadeira mutação, como se disse antes. É, pois, evidente que o raciocínio de Aristóteles dirige-se contra os que supunham coisas eternas movíveis sem admitir movimento eterno, como era o caso de Anaxágoras e Empédocles. Mas nós afirmamos que, desde que começaram os sêres móveis, houve sempre movimento."

E prossegue:

"O primeiro agente é um agente voluntário, e, embora haja tido eternamente a vontade de produzir algum efeito, nem por isso produziu efeito algum eterno. E não é necessário supor mudança alguma, nem sequer em relação à representação do tempo; porque é preciso conceber de distinto modo o agente particular, que pressupõe sempre algo ao causar qualquer coisa, e o agente universal, que o produz totalmente. Como o agente particular produz a forma e pressupõe a matéria, necessàriamente aplica a forma com proporção à matéria determinada; pelo qual, com razão, se supõe que aplica a forma a tal matéria e não a outra, em virtude da diferença que há entre matéria e matéria.

Não há razão para supor a mesma coisa no agente que produz simultâneamente a forma e a matéria; ao contrário, neste se deve supor razoàvelmente que êle mesmo produz a matéria com adaptação à forma e ao fim. O agente particular supõe o tempo, como supõe a matéria; pelo qual se deve atender que tal agente opera no tempo posterior e não no anterior, segundo a representação de sucessão entre tempo e tempo. Mas, a respeito do agente universal, que produz o ser e o tempo, não se pode supor que opere agora e não antes, segundo a imaginação de um tempo após outro, como supondo algum tempo anterior à sua acção; mas que é preciso pensar que êle mesmo deu tempo a seu efeito, enquanto quis, e segundo era conveniente para manifestar o seu poder. Pois bem, a maneira mais manifesta conduz ao conhecimento do poder divino criador que preferentemente o mundo não haja existido sempre do que o contrário; porque é evidente que tudo o que não existiu sempre teve causa, e, ao contrário, não é isto tão manifesto do que existiu sempre.

Como diz Aristóteles, no tempo há *antes* e *depois*, do mesmo modo que no movimento, e, portanto, o princípio e o fim é preciso concebê-lo também no tempo como no movimento. Pois bem, suposta a eternidade do movimento, necessàriamente cada momento que se tome dêle é princípio e fim do mesmo; não há, porém, necessidade se se supõe que o movimento começa. E o mesmo se deve dizer quanto ao tempo. É, pois, evidente que o conceito de um instante presente, que seja sempre princípio e fim do tempo, pressupõe a eternidade do tempo e do movimento. O próprio Aristóteles aduz êste argumento contra aquêles que afirmavam a eternidade do tempo e negavam a do movimento."

Comentando esta passagem diz a nota 29 da ed. Bac da *Summa Theologica:*

"Se o tempo fôsse eterno, todos os seus instantes seriam ao mesmo tempo término do instante precedente e princípio do seguinte; se não é eterno, o primeiro instante é só princípio do seguinte, e o último é só término do anterior, sendo todos os outros instantes término e princípio ao mesmo tempo."

Prossegue assim Tomás de Aquino respondendo às últimas objecções:

"Deus é anterior ao mundo em duração; mas esta prioridade de duração não é prioridade de tempo, mas de eternidade. Ou então, pode dizer-se que a prioridade se entende a respeito de uma eternidade de tempo imaginário e não existente na realidade; assim, ao dizer que *sôbre o céu não há nada*, entende-se pela palavra *sôbre* um lugar sòmente imaginário, enquanto é possível imaginar que às dimensões dos corpos celestes se acrescentam outras.

Do modo como o efeito segue a causa, que opera naturalmente de conformidade com a sua forma, assim o efeito da causa, que opera pela vontade, dela se segue conforme à forma preconcebida e determinada por esta causa, como se disse anteriormente. Portanto, embora Deus tenha sido dêste tôda eternidade causa eficiente do mundo, não é necessário supor que o mundo tenha sido produzido por Deus, senão em conformidade com o que predeterminou sua vontade, isto é, que o mundo recebera a existência depois de não ter existido, para que assim evocasse, de uma maneira mais patente, o seu autor.

Posta a acção, segue-se o efeito, mas em conformidade com a natureza da forma, que é princípio da acção. Mas, nos agentes voluntários, o que foi preconcebido e determinado, toma-se como forma, que é princípio da acção.

Da acção eterna de Deus não se segue, por conseguinte, o efeito eterno, mas tal qual Deus o quis: a saber, que tenha o ser depois do não ser."

Temos aqui as demonstrações de Tomás de Aquino. Tivemos de citá-las longamente, porque há nelas passagens de grande valor que podem ser utilizadas por nós para as demonstrações dialéctico-concretas que nos cabem fazer.

Ora, o Ser Supremo é eterno, pois é puro acto. Seu operar *ad extra* surge em sua eternalidade. Não há nela um antes nem um depois. A *operatio* do Ser Supremo é êle mesmo, idêntica a êle mesmo.

Ora, pela fé cristã, a criação teve um princípio. Mas revela Tomás de Aquino que não há nenhuma contradição se a criação é *ab aeterno* ou não; isto é, se teve, ou não, um princípio. Essa é a resposta da Filosofia, que em nada ofende a fé, pois, ademais, há a favor dêsse princípio razões diversas que passaremos a expor e que foram ma-

nejadas pelos escolásticos, através das grandes discussões que êste tema suscitou. Só depois de fazermos a resenha do pensamento escolástico, interessando-nos apenas pelos seus maiores nomes, faremos a análise que se impõe sob o critério da *filosofia concreta.*

É questão de fé, para a escolástica, que o mundo não tenha existido sempre, ou melhor que a criação não seja *ab aeterno.* Reconhece, ademais, Tomás de Aquino que não é possível provar apodìticamente que uma vez tenha começado a ser. E a razão está em que o comêço do mundo não pode ter uma demonstração tomada da natureza da própria criação. E Duns Scot justifica a sua posição que, neste ponto, é idêntica à de Tomás de Aquino, porque jamais encontraremos uma razão necessária para justificar *a priori* um acto contingente.

Por outro lado, uma coisa considerada em sua espécie, e enquanto tal, não se pode dizer que não tenha existido sempre, pois o que é ou pode vir-a-ser, de certo modo já é na ordem do Ser, pois, do contrário viria do nada, o que é absurdo.

A grande dificuldade que surge para a aceitação da criação *ab aeterno* provém do seguinte dilema: ou o Ser Supremo criou livremente ou criou por necessidade. A criação só poderia ser livre, pois já está demonstrado que aquêle é absolutamente livre. Seu acto criador é, pois, absolutamente livre.

Se é por necessidade, exige melhor análise. Se entendemos que essa necessidade é de natureza que o Ser Supremo é forçado a criar por ser infinito, neste caso não lhe restaria o não-criar, o que o tornaria não-livre.

Mas cremos haver aqui, ante os escolásticos, uma dificuldade que nos parece fàcilmente resolúvel, fundando-nos em argumentos apodíticos.

Não se pode atribuir a criação à necessidade. Mas impõe-se examinar o que se entende ontològicamente por necessidade.

Há a imprescindibilidade de examinar algumas teses para que alcancemos um ponto em que as nossas provas se tornem capazes de atingir o alvo desejado.

Uma criação *ab aeterno* duraria uma duração infinita a *parte ante;* ou seja, jamais haveria o *primeiro dia* (tomado aqui em sentido simbólico).

Não se encontra o nexo de necessidade para a criação *ab aeterno*, partindo do contingente, que é a criatura, pois esta depende de outro, e da parte do Ser Supremo essa necessidade seria a afirmação de carência da liberdade nas acções *ad extra*, o que é absurdo em face do que já foi aceito.

A única necessidade encontrada é a da criatura que, necessàriamente, para ser, pois é um ser dependente, exige o ser que lhe dá o ser. A necessidade está na criatura, não no criador. Ademais é tese já demonstrada que a acção transitiva não muda o agente enquanto tal. A criatura, por ser necessária, não implicaria a necessidade do acto criador, do Ser Supremo operar *ad extra*, realizando a criação.

Não procedem os argumentos de que o Ser Supremo, ao criar, sofre uma mutação, e como não pode sofrê-la, a criação deve ter sido *ab aeterno*, porque se trata de uma potência activa e não passiva, pois é da sua essência o acto puro. Ademais não caberia também a alegação, dizem os escolásticos, de que sendo a sua essência activa tem de criar sempre.

O activo é entitativo e não terminativo. Ademais, a acção eterna é imanente, e não a transitiva. Aquela é da essência do Ser Supremo, é o próprio Ser Supremo.

Resta saber se, para a escolástica, é a criação *ab aeterno* possível.

Ora, vimos que para Tomás de Aquino ela o é, sob o ângulo filosófico.

Vasques, e também muitos tomistas aceitam essa possibilidade. Entre os que a julgam impossível encontramos Billot, Tongiorgi, São Boaventura, Sylvester Maurus, Alberto Magno, Henricus Gandavenis, Toledo, Valentia e muitos outros.

E entre os principais argumentos, que êstes apresentam, encontramos os seguintes:

É impossível a criação *ab aeterno* das coisas sucessivas porque teríamos um número infinito quantitativo das coisas seriadas, o que é absurdo. Êsse infinito quantitativo seria apenas o infinito numérico, porque a alegação contra essa tese de que haveria um infinito quantitativo actual não procede, pois êsse infinito quantitativo não seria actual, já que o passado não é actual. O passado não existe em acto. É assim como podemos admitir um infinito quantitativo potencial *a parte post*, pois sempre há *um outro dia após outro dia*, pode-se conceber um infinito quantitativo potencial *a parte ante*, *um dia antes de outro dia*, ou em linguagem menos simbólica, um agora depois de um agora, e um agora que já foi, que antecedeu a outro agora.

Ao que foi e deixou de ser sendo sempre o que era, chamamos de *infinito potencial epimeteico*, e que é *deixando de ser sendo o que é, para ser o que ainda não é*, chamamos de *infinito potencial prometeico*.

Ora, tal infinito quantitativo potencial epimeteico é tão *possível* quanto o outro. Se o primeiro não é jamais alcançável, também não o é o segundo. E não se diga, para objectar, que havendo um início, o *dia um*, haveria um número limitado de dias, porque a análise matemática nos mostra que poderíamos dividir êsses dias em agoras, e jamais atingiríamos a um tempo que não fôsse matemàticamente divisível.

Assim um dia, reduzido a instantes teria um número quantitativo potencialmente infinito. O argumento contra a criação *ab aeterno* parece assim frágil. Na matemática pitagórica (na genuìnamente qualitativa de grau de *teleiotes*), a criação como tal é um *arithmós* (número). Mas, qualquer quantidade pode ser reduzida sempre a um número quantitativo potencialmente infinito. Já o não pode quanto à matemática qualitativa, porque o número qualitativo não se presta à divisão. As qualidades revelam graus, e se êsses graus são contáveis, de modo a atingir um infinito potencial quantitativo, não o é a espécie, dos quais os graus são graus. Na matemática aplicada aos *eide*, às espécies, já essas são perfeições absolutas, pois os graus, que as coisas revelam, de participação absoluta, permitem uma medida com aquela, mas aquela é sempre a unidade de medida, o que não se verifica na quantitativa, porque, nesta, a medida

é um *minimum* da quantidade, enquanto naquela é um *maximum* da qualidade.

A criação é assim *uma*, mas potencialmente infinita na heterogeneidade dos graus e dos modos de ser dos entes diversos. Dêsse modo, o infinito quantitativo potencial *a parte ante* não é um absurdo, e fica perfeitamente clareada a sua aceitação.

Resta que entendamos bem o conceito de *ab aeterno*, usado pelos escolásticos. Já vimos que significa que a criação dura de duração infinita *a parte ante*. Na concepção da *ab aeterno*, entende-se que a emanação da coisa criada parte de Deus, por Deus ser Deus, ou em outras palavras: não há nenhuma prioridade do tempo entre Deus e o efeito criacional.

O nada não precedeu a criação, mas apenas indica que êsse nada era nada do que existe agora, isto é, o que existe agora tem a sua razão de ser em Deus, e antes de ser o que é, era nada do que é. Antes da criação, não havia algo que pudesse ser informado por Deus para tornar-se a criatura.

Mas êsse *antes* não é um antes temporal, porque antes de haver a criação não havia o tempo. Falar aqui de um antes não é falar de um antes temporal real, mas apenas imaginário. A antecedência ontológica, axiológica e divina de Deus na criação, concebida dêsse modo, está perfeitamente salva.

Se a visão do nosso universo, como o conhecemos, impede-nos aceitar um criar que se perde infinitamente *a parte ante*, sentimos tal dificuldade ante nosso universo, contudo não podemos afirmar que êste seja o único possível de ser.

A existência de outros universos não é uma impossibilidade, e que outros tenham existido antes de nós também não o é. Não dispomos ainda de conhecimentos suficientes para negá-los nem afirmá-los, mas dispomos do suficiente para afirmar que não há, em sua aceitação, nenhuma contradição ontológica.

Resta agora saber se admitida a criação *ab aeterno* e, portanto, como algo que emana da operação divina criadora, dêle emana por necessidade de sua natureza, ou não. Em suma, se a criação é necessária ou contingente; e se a

aceitação de que a criação é necessária ofende ou não a liberdade de Deus. Para a escolástica a solução é uma só: a criação é contingente, pois ofenderia a liberdade divina (1).

A idéia de necessidade implica o que não pode ser de outra maneira, o que inevitàvelmente tem de ser, e seu oposto contraditório é o impossível, o que de modo algum pode ser. Mas, assim como a impossibilidade pode ser relativa, também o pode ser a necessidade, pois pode-se falar na impossibilidade disto ou daquilo, aqui e agora, sem que haja a impossibilidade total de ser isto ou aquilo, ali ou depois. Se a macieira é impossível no Sol, não o é em nosso planêta. Essa impossibilidade é condicionada. Assim também a necessidade pode ser relativa, quando condicionada a coordenadas, sem as quais perderia a sua inevitabilidade.

Desta forma, a necessidade absoluta seria incondicionada; assim também pela impossibilidade absoluta do nada absoluto, é incondicionalmente necessário que alguma coisa exista, como já o mostramos.

A necessidade absoluta é chamada também de metafísica, e funda-se nas relações de essências, que se incluem ou se exigem recìprocamente.

Se há criador, há criatura. Mas o nexo de necessidade liga a criatura ao criador, pois aquela exige necessàriamente êste, e não inversamente, pois Deus pode criar, sem ser absolutamente necessário que venha a criar. É precisamente aqui que surge a aporia que atravessa o tempo, e que exige sempre o maior cuidado por parte dos grandes fisósofos.

Criou Deus por necessidade de sua natureza? Não é por ser êle infinitamente poderoso que *devia* criar?

---

(1) Em nossa obra "Filosofia Concreta da Criação", examinamos os principais argumentos escolásticos, compendiados das obras dos seus principais autores, bem como as argumentações contrárias. Nessa obra, temos oportunidade de apresentar o pensamento da *filosofia concreta*, que é a nossa, procurando reduzir a juízos apodíticos tudo quanto se pode dizer de seguro sôbre tema de tal magnitude.

Por ser infinitamente poderoso, êle cria. A ordem é evidente, mas não o é a de que êle crie necessàriamente porque é infinitamente poderoso.

Deus, não criando, nada perde de seu infinito poder, pois criação é uma *emanatio*, uma acção transitiva, não significando a sua ausência nenhuma negação à sua infinita potencialidade activa, assim como o facto de eu não mover êste objecto agora não implica absolutamente nenhuma diminuição na minha potencialidade activa de poder mover.

Mas a comparação poderia ser julgada falha, porque há uma infinita distância entre criar, entre criação divina e o acto de mover ou o do criar humano, que se realiza através da ordenação de elementos já existentes, ou que antecedem a criação. Naquele não há tal. O acto criador é só de Deus, é necessàriamente só de Deus. Só êle pode criar. Necessàriamente só êle pode criar; é de necessidade que a criação seja apenas dêle.

Ontològicamente, a idéia de criação exige necessàriamente o ser infinitamente poderoso. A criação não pode ter outra causa.

Mas, por ser Deus infinitamente poderoso, deve inevitàvelmente criar? Não poderia permanecer apenas como Deus, sem criar?

Em face dos argumentos, jogados lògicamente, a tese de que a criação é um possível, que a potência activa de Deus livremente torna real, é absolutamente segura. É rigorosamente lógica. Mas será rigorosamente ontológica, no sentido que temos exposto em nossa dialéctica ontológica?

A pergunta não é descabida; impõe-se e exige respostas, e temos de respondê-la dentro das nossas possibilidades. A acção transitiva é aquela que se faz porque se pode fazer. Se se faz, é porque se pode e, se pode fazer, faz, e o fêz.

Decorre necessàriamente do Ser Supremo o infinito poder de fazer.

É da essência do Ser Supremo a infinita potência de cperar. Esta necessàriamente decorre daquela. Ora, a criação só pode surgir de uma acção transitiva, diz-se, de uma *emanação ad extra*, e não contradiz o Ser Supremo.

Necessàriamente, portanto, a criação é um possível que lhe pertence.

Só o Ser Supremo poderia criar, e só há criação se partir dêle. O poder de criar é acto, está fundado em seu infinito poder. Se não criasse, permaneceria êle em eternidade apenas, no acto imanente de si mesmo. Mas essa eternidade não é tempo. O tempo só surge com a criação. E se o tempo só surge com a criação, não há necessidade do dia um, como já vimos. Um antes aqui, um antes temporal, é apenas imaginário e não real. Portanto, se a criação é dependente, ela pode ser *ab aeterno* sem em nada modificar o Ser Supremo, que permanece, na eternidade, o que é.

Se êle necessàriamente cria, essa necessidade deve ser compreendida dentro da eternidade. Para absolutamente criar é necessário ser absolutamente infinito, omnipotente. Um nexo de necessidade *antes* é absurdo, porque não há o antes. A pergunta, portanto, de se Deus cria por necessidade de natureza é falsa, é uma *pseudo* pergunta, porque não tem sentido.

Êsse nexo, que procuraríamos, seria o mesmo que procuramos nas coisas finitas e finitamente potentes. Nêle não o poderemos encontrar, porque, sendo eterno e omnipotente, não há um antes entre Deus e a criação. A criação começa quando começa: isto é, só há começo onde há finitude; no infinito omnipotente não se pode falar em começo, nem em necessidade nem em contingência, porque necessidade ou contingência surgem como opostos nas coisas finitas (1).

Não se pode inverter a ordem. Há necessidade, para que algo finito (criatura) seja, que haja o ser infinito omnipotente, que é necessário por isso, que não pode não

---

(1) A necessidade é revelada no dependente. A criação exige necessàriamente o Ser Supremo, mas essa necessidade é da criatura, não daquele. A única necessidade do Ser Supremo é a de existir. Para que a criatura exista, é necessário o criador. Aqui a necessidade é hipotética. Porque existe o Ser Supremo, deve existir a criatura, mas para dizer-se tal, ter-se-ia de admitir que sem a criatura o Ser Supremo não seria. Neste caso, a necessidade dêle seria hipotética e não *simpliciter*, o que seria absurdo em face das demonstrações já feitas.

ser para que alguma coisa seja, não se pode, porém, inverter o nexo de necessidade, porque da parte de Deus não há antes ou depois, há o eterno, e o eterno não permite a prioridade disto àquilo.

Assim, no Ser Supremo, os atributos não têm prioridade real, mas apenas a prioridade que nós captamos, por sermos temporais e sucessivos.

Já vimos que os nexos ontológicos são simultâneos.

Em Deus, todos os atributos, todos os seus predicados são simultâneos.

Se a nossa operação intelectiva extrai, deduz uns de outros, essa extração, essa transducção se processa em nossa mente, porque é de sua natureza proceder assim, mas tal não quer dizer que, nêle, haja antecedência ou conseqüentes. Nêle há apenas a eterna presença infinita da omnipotência.

Por esta razão, não há um antes da criação. E esta não pode ter tido um comêço no tempo. Êsse tempo começou com ela, porque é algo que começa, e que não procuramos ingênuamente dividir em dias, em meses, em séculos, êsse tempo, na criação, não se divide essencialmente de tal modo, êle é absolutamente divisível potencialmente, portanto é infinitamente potencial.

A criação é assim *ab aeterno*, porque ela começa *ab aeterno*, porque só o eterno a antecede sempre. Ela não teve um antes; ela começou quando começou, sem um antes temporal. Só nesse sentido ontológico, podemos compreendê-la. E nesse sentido ela absolutamente não contradiz o que é de fé.

O resto, o mistério que ela encerra, desafia a nossa mente. E não caberia nesta obra, que é uma exposição geral da *filosofia concreta* tentar examiná-lo. É o que fazemos, numa piedosa tentativa, em "Filosofia Concreta da Criação".

COROLÁRIOS

O ser em acto da matéria vem-lhe da forma substancial.

* * *

Um ser é passivo na proporção da sua matéria, e activo na proporção da sua forma.

* * *

A matéria está em potência para receber todos os actos finitos, segundo uma certa progressão. O primeiro entre tais actos deve ser encontrado primeiramente na matéria, e o primeiro acto é ser finito.

* * *

As determinações pertencem à forma; a matéria é apenas a capacidade de mutação.

* * *

O princípio do sendo (ente) é a forma.

* * *

A matéria recebe o ser actual (finito cronotópico) porque recebe a forma.

* * *

Há matéria onde se encontram as suas propriedades.

* * *

A potência é proporcionada ao acto.

* * *

As dimensões são accidentes que pertencem à forma corporal, a qual convém a tôda a matéria já informada.

* * *

Só o princípio activo é que dá à matéria o ser em acto, e é causa da unidade.

* * *

A forma finita cronotópica é determinada pela natureza da matéria, do contrário não haveria proporção entre ela e a forma.

* * *

É a forma o princípio de distinção para a matéria, considerada esta em sua simplicidade, pois diversas matérias são diversas em relação a formas diversas.

* * *

Se a matéria fôsse o princípio da distinção, uma não se distinguiria de outra senão através das divisões da quantidade.

* * *

A forma dá o ser das coisas finitas, sem ser o ser dessas coisas.

* * *

A forma determina as condições da matéria à qual está unida naturalmente.

* * *

A matéria está ordenada à forma.

* * *

O genêro é determinado segundo a matéria, e a diferença específica o é segundo a forma.

* * *

Tôda potência receptriz, que é acto de um corpo, recebe a forma sob um modo material e individual, pois a forma é recebida segundo o modo de ser do que a recebe.

* * *

Corpo é o tridimensional tópico e sucessivo no tempo.

* * *

Nenhum corpo pode ser infinito em acto. Um corpo infinito não poderia ser movido.

* * *

Todo corpo é um móvel, e está sujeito à alteração.

* * *

O limite dos corpos são as superfícies.

* * *

Todo corpo está em potência.

DA EVITERNIDADE

TESE 299 — *Há uma duração incriada e uma duração criada. Esta é ora permanente, ora sucessiva.*

A eternidade é a transcendental duração, que é essencialmente permanência absoluta do ser em si mesmo, portanto sem qualquer sucessão ou mutação intrínseca. E, ontològicamente, êsse conceito expressa o conteúdo válido, porque o Ser Supremo, em si mesmo, permanece sempre sendo êle mesmo, sem qualquer sucessão ou mutação intrínseca. Mas há mais um aspecto que não se pode esquecer: é que êsse modo de ser é transcendental em relação às coisas relativas, que compõem o cosmos. Ora, é assim o Ser Supremo, como já o provamos. Conseqüentemente, o que nêle chamamos de eterno, é o que acima expusemos.

O tempo é duração sucessiva, mas é próprio do movimento local sucessivo; é medível, quando espacializado, e serve de medida da duração sucessiva. Onde se dão as mutações de alteração, aumento e diminuição, movimento local, dão-se no tempo material ou real.

A duração é a permanência do ser em si mesmo. Tôdas as coisas que são, são *uma*, têm unidade. E se têm unidade, permanecem de certo modo em si mesmas; duram, portanto. O que existe opõe-se formal e realmente ao nada, e dá-se fora de suas causas.

É da essência do Ser Supremo ser eterno. E tal é evidente e foi apodìticamente demonstrado. Não tem êle princípio nem fim; contudo, é o princípio e fim de tôdas as coisas. Essa a razão por que surge na simbólica das religiões como o Alfa e Omega. Demonstrou-se que seria absurdo ter êle um princípio ou ter um fim, ter um início ou um término. O Ser Supremo é a própria eternidade, porque sendo essa da sua essência, é êle mesmo, pois, nêle, essência e existência se identificam. Ademais, nenhum ser

dependente pode ser eterno, porque tem princípio e fim; início, pelo menos, o que o torna apenas durável. Mas a duração sucessiva é o tempo material. Um ser dependente, que durasse sem sucessão, isto é, sem sofrer mutações, duraria permanentemente. A duração permanente manifesta-se na realidade pela permanência das substâncias dos sêres dependentes, e até pelos accidentes que perduram.

A matéria prima (como materialidade pura), é sempre ela mesma, apesar da heterogeneidade que apresenta, segundo a informação recebida.

A duração da matéria prima, enquanto tal, não é sucessiva, mas permanente, mas essa permanência não é instantânea, mas constante. A essa duração, que não é instantânea, mas constante, chamavam os antigos de *aevum* (Eon).

E o *aevum* da matéria prima é o *aevum material*. A matéria prima dura permanentemente em si mesma. E já vimos que sendo ela incorruptível, o *aevum* é a duração dos sêres incorruptíveis. É a matéria incorruptível, porque não é composta de dois sêres separáveis. A operação *ad extra* do Ser Supremo é dual *Hen-dyas-aóristos* dos pitagóricos (1), pois nêle, *o fazer é o ser feito*, como já vimos, do acto criador que determina (acto) a determinabilidade (potência), surge a matéria prima, que é a aptidão para receber as formas, que é algo que se dá *extra* ao Ser Supremo, o que decorre ontològicamente do rigor apodítico das teses já demonstradas.

Conseqüentemente, além do tempo, há a duração criada, que é ora sucessiva (*tempo material*), ora permanente (*aevum*), e a duração incriada, que é a *eternidade*.

(1) Vide "Pitágoras e o Tema do Número".

DA MENTE HUMANA

TESE 300 — *À proporção que a forma é de um grau mais elevado, mais ela domina sôbre a matéria corpórea, menos é imersa nela, e mais a ultrapassa por sua actividade e por sua potência.*

À proporção que nos elevamos nos graus dos sêres, verificamos que a capacidade da forma ultrapassa a matéria elementar. Assim a vida vegetal ultrapassa a mineral, a vida sensitiva ultrapassa a vegetal.

A mente humana é a mais elevada na nobreza das formas, sua virtude excede à da matéria corpórea. E suas operações e virtudes não se comunicam à matéria corpórea. Essa virtude é o intelecto. Esta demonstração é de Tomás de Aquino.

TESE 301 — *A alma humana não é físico-material.*

Chama-se de *alma* a forma do corpo humano. Ora, a forma, como vimos, não é em si mesma material. Conseqüentemente, a alma humana não é material.

Resta, porém, saber se ela é à semelhança das outras formas que já estudamos.

A forma é um *arithmós* no sentido pitagórico, é a lei de proporcionalidade intrínseca da entidade.

A alma humana, em primeiro lugar, seria a forma do ser humano e, enquanto tal, é incorpórea e imaterial. Mas a forma, tomada em si mesma, é uma substância segunda, que informa a substância primeira, a matéria.

Para as religiões, como a cristã, a alma humana, além de imaterial, é uma substância espiritual incorruptível, porque é acto puro, imortal conseqüentemente, porque não é decomponível, e é substancialmente subsistente de per si.

A prova da existência da alma não cabe a êste livro, mas apenas assinalamos que a sua aceitação, em nada contradiz os princípios até aqui demonstrados.

Vimos que o ser corpóreo, em sua substância, no seu substracto, é material, mas o *hipokeimenon* dêste, a matéria prima, que recebeu a figura corpórea, é incorpórea. A incorporeidade é própria de outros modos de ser, como já provamos. Entre êstes modos de ser, admitem algumas crenças que há modos de ser simples, não de simplicidade absoluta, mas compostos de acto e potência, que são os sêres espirituais. Entre êstes sêres, estaria a alma humana. A existência de sêres intermédios, entre os sêres corpóreos e o Ser infinito, não é absurda, e até é mais congruente com a hierarquia que se observa na ordem cósmica, que se ordena com escalaridade.

A existência de sêres espirituais, isto é, de substâncias incorpóreas, completaria a escala incluída na distância entre o ser corpóreo e o Ser infinito. Como ponto de partida, temos a matéria prima que, como tal, não é corpórea, mas apenas apta a corporificar-se, como já vimos.

Conseqüentemente, a alma humana não é de corporeidade físico-química, já que é forma (1).

TESE 302 — *O entendimento humano não percebe as coisas segundo o modo de ser delas, mas segundo o modo de ser dêle.*

O acto de entender é uma operação. Portanto, é proporcionado ao operador. Mas o acto de entender as coisas é proporcionado ao operador e ao que das coisas é proporcionado ao entendimento.

Para que o entendimento humano entendesse total e absolutamente as coisas, teria de ser infinito, o que não é.

(1) Em "Problemática da Alma" discutiremos a tese da espiritualidade da alma, e alinharemos as mais positivas razões em favor e contra esta tese.

Logo, entende proporcionadamente à sua natureza. Mas as coisas são inteligíveis na proporção da inteligibilidade delas ao entendimento.

Conseqüentemente, o entendimento entende as coisas na proporção dêle, e na proporção do que é inteligível das coisas pelo intelecto.

O resultado das operações do entendimento é, portanto, verdadeiro dentro dessa proporção.

TESE 303 — *O intelecto humano é sempre activo-passivo em sua funcionalidade.*

Um ser sofre:

1) por perder algo que lhe convém naturalmente;

2) quando se lhe tira algo;

3) quando recebe um acto, sem nada lhe tirarem.

Portanto, todo ser, que passa da potência ao acto, sofre. Conseqüentemente, nosso acto de compreender é de certa maneira sofrer.

Há entre acto e potência duas relações:

1) a da potência que é proporcionada ao acto;

2) outra que nem sempre é em acto, mas na qual há o progresso da potência ao acto (os sêres sujeitos à geração a à corrupção).

A inteligência humana guarda uma relação de potência ao acto em relação aos inteligíveis. Nós estamos em potência para compreender.

Compreender é sofrer do terceiro modo acima apontado; portanto, a inteligência, de certa maneira, é potência passiva. É a êsse intelecto que os escolásticos, seguindo Aristóteles, chamavam de *intellectus possibilis* (intelecto passivo).

Como nada passa da potência ao acto, sem ser por meio de um ser em acto, e como não vemos as formas nem as sentimos, mas apenas o sensível, a captação da forma exige uma actividade da inteligência, que as abstrai das coisas.

A essa actividade da nossa mente é que chamavam de *intellectus activus* (intelecto activo).

Não é a inteligência a essência da nossa alma, mas uma potência dela.

O processo intelectivo do homem exige sempre uma actividade e uma passividade contemporâneas e simultâneas. O intelecto activo e o intelecto passivo não se distinguem real-fìsicamente, com duas coisas diacrìticamente separadas, mas apenas como funções distintas de uma mesma potência.

DAS TENSÕES

TESE 304 — *Nas tensões, há o surgir de algo novo que não contradiz a ordem ontológica.*

Uma tensão, como já examinamos em trabalhos anteriores, consiste em uma unidade, que é especìficamente diferente dos elementos componentes.

A água não é uma espécie do oxigênio, nem do hidrogênio, nem corresponde a uma fase do desenvolvimento dêstes, porque ela surge de um correlacionamento *aríthmico*, numérico no sentido pitagórico, sem o qual a água não seria água. Êsse *arithmós*, êsse número, é *o pelo qual* a água é o que ela é. É o esquema da tensão da água. É o que Aristóteles entendia por *causa formal*, e também por *forma* das coisas físicas. Os correlacionamentos (cujo conceito está expresso na tríada pitagórica menor, a tríada da série) mostram-nos que, em suas actualizações correlacionais, os entes sofrem uma interactuação que modifica total ou parcialmente o *arithmós* de cada ser componente, permitindo o surgimento de um novo *arithmós*, especìficamente outro, dando-se, assim, ou a geração relativa ou a simples (a absoluta). A primeira dá-se quando há modificação apenas entre o *minimum* e o *maximum* do variável do *arithmós* (como, por analogia, no triângulo, cujo *arithmós* invariável é a triangularidade, mas o ser êle isósceles, ou escaleno são "variantes", que não se afastam da invariância *aríthmica*, pois a proporcionalidade intrínseca é a mesma) (1).

(1) O triângulo isósceles tem, por sua vez, uma proporcionalidade intrínseca específica, que é inclusa na da triangularidade, é uma espécie desta. A proporcionalidade extrínseca é a da figura dêste ou daquele triângulo, e esta é variável. A variância dá-se "compreendida" na forma, que é invariante.

Fìsicamente, por exemplo, o homem tem um limite no seu conjunto: matéria e forma. Poderá atingir ao gigantismo, mas sempre haverá um limite até para a monstruosidade, que é um desmesuramento da natureza.

Conseqüentemente, a variância figurativa tem limites. A geração será simples ou absoluta, quando os elementos componentes (a causa material) sofrem uma mutação na própria natureza. Na água, há uma geração relativa, segundo a físico-química, porque o hidrogênio e o oxigênio sofrem transformações permissíveis dentro de seus *arithmoi*, de modo que, nela, permanecem virtualizados, podendo retornar ao estado actual anterior. Quando, porém, há mutação formal da natureza, como na assimilação biológica, em que o ser assimilado deixa totalmente de ser o que era, como o vegetal que se torna carne, como nos mostrou Aristóteles, os elementos transformam-se também.

Nesse caso, no vegetal e na carne, os elementos químicos apenas sofreram mutações relativas, enquanto o vegetal *tornou-se* carne.

Vê-se ademais que, na natureza, a geração absoluta o é segundo uma certa esfera da realidade, não segundo tôdas, pois noutras é relativa, como se depreende do exemplo acima examinado.

Há numa unidade de mera agregação, como num monte de lenha, um esquema concreto de singularidade, e êle corresponde ao que esquematizamos por monte de lenha, mas a sua lei de proporcionalidade é extrínseca, figurativa.

Num ser vivo, o esquema concreto é uma lei de proporcionalidade intrínseca singular, adequada ao *arithmós* daquele ser. Êste ser, desta espécie, e aquêle, da mesma espécie, o são porque a lei de proporcionalidade intrínseca invariante de ambos é a mesma, concretamente nêle. O correlacionamento intrínseco do ser (pois ambos o reproduzem) é idêntico à mesma lei de correlacionamento. Contudo, ambos apresentam, concretamente, diferenças *arithmológicas*, de outros relacionamentos até de desmesuramentos, que, no entanto, cabem no *arithmós* eidético do ser, que é revelado concretamente pelo que é, em acto, neste ou naquele indivíduo, dessa ou daquela espécie.

É o variante do *arithmós* do esquema concreto singular, que não contradiz o esquema eidético, que é a lei de proporcionalidade intrínseca.

O esquema concreto do ente é a sua *haecceitas*, heceidade, (*haec*, isto, istidade), o *arithmós* da individualidade, da sua singularidade. Mas, êsse esquema concreto singular é composto do esquema eidético, que é imitado pelo ser, cuja lei de proporcionalidade intrínseca imita (assim como êste triângulo, aqui, feito entre êste canto da mesa e êste livro) a triangularidade que é um ser eidético, meramente formal, que jamais está singularmente na coisa, pois, do contrário, nela se individualizaria.

O esquema eidético é um modo de ser, que não é nem singular nem individual, é apenas *formal* (*eidos*) na ordem do ser. É um *logos* possível de ser imitado, mas que, no ser, não é apenas uma possibilidade, mas é da actualidade do Ser infinito absoluto. Por isso surgem entidades que o copiam, como êste triângulo, cujo relacionamento intrínseco das suas partes repete a proporcionalidade intrínseca da triangularidade infinita, que é um *logos* no Ser infinito e absoluto.

Vê-se bem claramente a positividade do pensamento platônico, que pode perfeitamente ser conciliado ao aristotélico e ao aristotélico-tomista, graças à teoria dos esquemas, exposta em nossos livros.

Mas êste triângulo, que está aqui, é ademais proporcionado aos sêres que o imitam. Não tem a perfeição do esquema eidético, porque é um esquema aqui, concreto, realizado por sêres materiais, que não podem atingir aquela perfeição. Portanto, é um triângulo imperfeito.

E note-se aqui a positividade da "teoria da relatividade", que estabelece que as figuras geométricas reais, *in concreto*, não atingem a perfeição que pode ser expressa matemàticamente. Não há na natureza, *in concreto*, nenhum triângulo perfeito nem pode haver. E a razão está em que êste (*haec*) triângulo imita apenas a triangularidade invariante e o seu variante eidético, pois é qualitativamente isósceles ou escaleno, etc., mas é um triângulo de pedra, de madeira, isto é, a madeira, a pedra imitam a triangularidade, pois são esta pedra e esta madeira, e não a triangu-

laridade, da qual apenas participam formal e figurativamente.

Portanto, êste triângulo de pedra ou de madeira tem o seu *arithmós* concreto, o seu esquema concreto, que é uma síntese imitativa do esquema eidético, incluindo invariante e variante, e a proporcionalidade imitativa intrínseca dêste ser. O esquema concreto é a *haecceitas*, é êste ser singular, que não nega, mas afirma o esquema eidético, que é da ordem do ser, imitado por aquêle. Nós, porém, captamos, proporcionadamente à nossa intencionalidade psicológica, o esquema concreto pela intuição concreta da coisa, e pela nossa mente realizamos a operação de destacar, de modo intencional, o esquema eidético, e construímos o esquema formal abstracto, que é eidético-noético, porque já traz a marca do nosso espírito (*nous*).

Desta forma, há o esquema eidético na ordem do ser (positividade dos realistas na disputa dos universais); o esquema eidético imitado pelo ente singular, o esquema concreto (*in re*) — positividade dos realistas moderados e dos que aceitam a teoria da projecção, etc. — no ente individual; e o esquema posterior, *post rem* (positividade dos nominalistas) em nossa mente, que reproduz, com adequação, proporcionada ao nosso espírito, o esquema eidético e o concreto.

Pela teoria dos esquemas se conciliam tôdas essas positividades citadas, e ainda mais a teoria da abstracção dos tomistas, pois a mente tem o papel activo de realizar a separação dos esquemas, e também a teoria da projeção dos escotistas, porque há realmente uma adequação da mente ao esquema concreto e ao esquema eidético, que ela pode captar verdadeiramente, no sentido clássico da verdade lógica, que é uma adequação da mente ao objecto (*adaequatio intellectum et rei*).

A teoria dos esquemas concreciona assim o que há de unilateral nas diversas posições filosóficas, e permite uma visão mais clara da realidade do nosso conhecimento, além de facilitar a melhor compreensão de "Teoria Geral das Tensões", obra que se inclui nesta Enciclopédia.

O importante é agora salientar o advento da tensão. Quando os elementos componentes se correlacionam, de certo

modo, há o surgimento de um novo esquema, que é especìficamente diferente das partes componentes.

Há aí um salto, o surgimento de um novo ser. Êste não é apenas a soma *arithmética* das partes, porque as partes sofrem mutações diversas, virtualizando-se para dar surgimento à actualização do novo ser. Há tamanhas mutações qualitativas e correlacionais, que seria um êrro reduzi-las apenas ao quantitativo, como o faz uma filosofia primária, como o materialismo vulgar.

Há o surgimento de algo novo, de um novo ser. A água é algo novo que surge do hidrogênio e do oxigênio, que sofreram mutações, e são *outros* no novo composto, que é unitàriamente um. Os elementos componentes tinham aptidão para correlacionarem-se dêsse modo, e ao surgir a nova lei de proporcionalidade intrínseca, surge um novo ser, uma nova tensão, com a sua esquemática completa. Há aqui um salto, algo que tem desafiado a argúcia do pensamento humano, e que tem sido solucionado de diversas maneiras, sem que qualquer delas nos satisfaça senão ocasional e provisòriamente.

Mas as bases elementares da teoria dos esquemas por nós já exposta, e que será completada pela "Teoria das Tensões", nos permite compreender com nitidez o tema. Os elementos componentes da nova unidade podem e têm aptidão para diversos correlacionamentos, inclusive o que se deu, mostrado pela própria experiência, justificado pelo próprio advento. Em suma, os elementos componentes *tinham aptidão* para ser *assumidos* por uma nova proporcionalidade, uma proporcionalidade que é actualizada, que é concrecionada, no novo ente.

Essa aptidão dos elementos de se correlacionarem era um esquema que estava na ordem do ser, pois do contrário teria vindo do nada, o que é absurdo. Portanto, o que se deu era possível na ordem do ser, e tanto o era que se deu. Mas há aí algo que transcende aos elementos, porque nenhum dêles, tomado isoladamente, tinha o esquema, mas *apenas a aptidão* para correlacionar-se dêsse modo com o segundo, que, por sua vez, só tinha a aptidão de correlacionar-se *com* o primeiro. O que surge é algo que se dá fora de suas causas, algo que *ex-siste*. Há aqui um trans-imanente, um transcender à imanência dos elementos com-

ponentes, que se virtualizam na nova totalidade, para serem *da* totalidade, para estarem em função *da* totalidade.

Ademais, êsse todo não pode ser reduzido a uma simples soma das partes, porque é especìficamente diferente, apresentando caracteres e propriedades que emergem da totalidade, e não das partes, pois nenhuma delas tinha, na sua emergência, tais propriedades ou caracteres, mas apenas a aptidão de unir-se com outro para surgir uma nova emergência.

Essa nova emergência é diferente e independente das partes componentes; é outra. O novo ser é emergentemente novo. Temos, aqui, um salto importante, que uma visão puramente mecanicista não pode explicar. Êsse facto admirável que surge, é uma *assunção*, pois o ente novo é *assumido* por uma forma que não é a dos componentes, uma possibilidade do *correlacionamento*, e não dos correlacionantes, algo novo que vai repetir, por imitação, um possível da ordem do ser, que está contido em acto no seu poder, senão viria do nada, o que é absurdo (1).

Dêste modo, a teoria dos esquemas e a teoria geral das tensões permitem colocar sob um novo ângulo o tema dos universais e dar-lhe uma solução concreta, por reunir, numa concepção harmônica e unitária, as unilaterais visões da Filosofia através dos tempos, bem como permitir, dêsse modo, a concreção do pensamento filosófico com o científico e com o religioso, permitindo que o saber epistêmico alcance aquela unidade que é o ideal da *Mathesis* superior.

Nas tensões há, portanto, o surgir de algo novo sem necessidade de emprestar a sua origem ao nada, mas sim ao ser.

---

(1) O tema da *assunção*, que aqui esboçamos, exige estudo especial, o que fazemos em "Teoria Geral das Tensões".

TESE 305 — *Se o Ser infinito fôsse apenas o Todo, assim mesmo em algo o transcenderia.*

Como o demonstramos na tese anterior, a tensão que surge de uma nova totalidade tem um esquema que ultrapassa aos dos elementos componentes.

Se o Ser infinito e absoluto fôsse apenas o Todo, o *To Pan* dos gregos, o Tupan dos nossos indígenas, o Grande-Todo dos panteístas, seria transimanente às partes por ser tensionalmente outro que as suas partes. Mas, como as partes são finitas, o todo estaria qualitativamente além do conjunto da finitude. Portanto, êle em algo transcenderia às suas partes. Tudo no Todo (*To-Pan*) tem uma forma tensional ("alma do mundo", dos pitagóricos e dos platônicos), como o demonstramos, e essa tensão é transimanente ao finito. Mas o todo é quantitativamente o conjunto de suas partes, e qualitativamente diferente delas. E a transcendência do Ser infinito é absoluta, porque êste nem é substância, nem qualidade, nem quantidade, como o demonstraremos a seguir.

TESE 306 — *O poder unitivo do ser é absoluto.*

O amor humano serviu de símbolo do poder unitivo absoluto do ser transcendente (*Eros* dos gregos), pois neste não há rupturas por ser absolutamente simples, e ser absolutamente defensivo.

Portanto, todos os entes, embora separados, embora em crise, apenas o estão relativa e não absolutamente. O poder unitivo absoluto e infinito do ser reúne numa grande concreção o Todo, apesar das aparentes e relativas separações. Foi o que demonstramos com exuberância em "Filosofia da Crise".

TESE 307 — *Necessàriamente, há uma substância separada, de per si subsistente.*

Para o idealismo absoluto, não há substâncias separadas da própria idealidade, pois o mundo exterior é apenas uma projecção do mundo interior. Mas, para o mesmo idealismo absoluto, o mundo interior das idéias seria uma substância, ou teria substâncias separadas, porque alguma coisa há que, considerada em si, é algo que se afirma, independentemente de outros.

Se todos os entes, tomados individualmente, fôssem em outro, ou seja, sem perseidade (não *ens per se*, mas em outros), a totalidade dos entes que há, tomada como um todo, teria perseidade, e seria um ser em si, e não em outro. De qualquer forma haveria sempre uma, pelo menos, substância separada de per si subsistente, o Todo, sem que tal signifique que o ser, que tem, não lhe tenha sido dado por influxo de uma causa eficiente, que, em tal caso, é o Ser Supremo.

A substância, comparada ao accidente, é um ser em si. Tem ensidade, enquanto o accidente é um ser em outro.

Se o Todo fôsse o princípio de todos os sêres seria uma substância separada, de per si subsistente. De qualquer forma, há necessàriamente uma substância separada de per si subsistente.

TESE 308 — *Há, necessàriamente, substâncias separadas.*

Que há pelo menos uma substância separada, um ser que é *esse per se* e não *inesse* (ser em outro), é evidente até para a posição idealista absoluta e até para o mais extremado solipsismo. Resta agora saber se há mais de uma substância separada, e a prova deve ser dada apodìticamente.

No idealismo, as idéias distinguem-se entre si por distinção específica e no âmbito ideal de uma não está a outra, pois onde há uma diferença específica, tem de haver uma idéia especìficamente uma, que não é a outra, o que

exige a admissão de uma separação, bem como de uma substancialização qualquer, sob pena de a idéia aniquilar-se totalmente, enquanto fora da mente (*extra mentis*).

Mas a prova que dá o idealismo absoluto, levado avante em sua análise, não goza de apoditicidade, razão pela qual devemos procurar outras provas mais congruentes, e dentro dos métodos e da rigidez que exige a dialéctica concreta, como a compreendemos.

Até o mais rígido e extremado solipsismo teria de aceitar a existência de substâncias separadas, pois teria de distinguir o ser que pensa do que é pensado, pois as idéias são heterogêneas e especìficamente distintas, enquanto o sujeito, que as pensa, permanece, de certo modo, idêntico.

A heterogeneidade, que é evidente, postula a presença de substâncias separadas. Desde que não se confunda substância com subsistência, como o fizeram Descartes e Spinoza, dando ao conceito de subsistência o de absoluta independência, a tese é fàcilmente provada de modo apodítico.

Onde há uma substância completa, há uma subsistência, pois entende-se por tal o haver um ser em si mesmo, e uma substância, que não a tenha, não é ainda completa. A separação é contrária à unidade. Há separação, onde há quebra da unidade sob determinado aspecto. A substância *esta* distingue-se *daquela*, e há entre elas uma diferença específica ou numérica pelo menos (1).

TESE 309 — *As tensões esquemáticas, tomadas separadamente e em crise, incluem-se em conjuntos esquemáticos.*

Se podemos considerar uma tensão isoladamente, em crise, sabemos, pelo que demonstramos, que não há rupturas no ser. Portanto, as separações são relativas à natureza das coisas, ou às suas formas, ou aos seus esquemas concretos, não porém absolutamente, pois cairíamos no pluralismo.

---

(1) Sôbre as substâncias separadas, voltaremos a tratar em breve.

Conseqüentemente, a conjunção das tensões em conjuntos tensionais obedece à grande lei de integração, a lei unitiva do ser, que é a lei da Década dos pitagóricos. Assim, a célula, que é tensionalmente uma, conjuntura-se na tensão da fibra, e esta na tensão do nervo, que se conjuntura na inervação do órgão, que por sua vez conjuntura-se no sistema nervoso, e, êste, na universalidade corpórea do ser humano. O homem conjuntura-se com diversos conjuntos. Todos os sêres, afinal, conjunturam-se mais próxima ou mais remotamente uns com os outros, inclusive os esquemas eidético-noéticos, o que dá a grande unidade, a Grande Integral do Universo, a lei da Década, simbolizada em tôdas as crenças pelo número 10.

DO FUNDAMENTO DO UNIVERSO

TESE 310 — *O fundamento do universo não pode ser a qualidade.*

A primeira determinação que sofre uma substância é a qualidade.

E o que é substancial tem uma qualidade. A quantidade pode ser compreendida como o *quantum* cabível dentro de uma determinação, e esta é qualitativa.

Por isso, Aristóteles terminou por considerar a qualidade como lògicamente antecedente à quantidade. O Ser infinito não tem qualidades porque não lhe acontecem determinações. Conseqüentemente, a qualidade, que não é de per si subsistente, nem tem em si a sua razão de ser, não sendo subjectiva, *haec* ("aqui está a qualidade, tôda em si mesma"), não pode ser ela o fundamento de tôdas as coisas, nem a fonte de tôdas as coisas.

A qualidade, portanto, é ontològicamente posterior. E, com menos razão ainda, podê-lo-ia ser a quantidade, que ontològicamente implica a anterioridade da qualidade.

TESE 311 — *O fundamento do universo não pode ser a quantidade.*

Um ser olhado quantitativamente é tomado homogêneamente quanto à sua extensão ou quanto a sua numerabilidade.

No primeiro sentido, *mede-se* o corpo, no segundo é êle *contado.*

Em ambos os casos, abstraem-se as heterogeneidades para considerar-se apenas o homogêneo. Quando medimos uma extensão, reduzimo-la a uma unidade, virtualizando os aspectos qualitativos.

Quando contamos indivíduos ou estágios (como se dá, neste caso, com o intensista), tomamo-los homogêneamente, embora em si mesmos não o sejam.

Qualidade e quantidade, como categorias, são esquemas noético-abstractos do homem, que têm fundamento na realidade. Quando numeramos indivíduos (tantas coisas), não os tomamos em sua homogeneidade extensista, mas em sua homogeneidade específica ou genérica. Portanto, necessàriamente, a quantidade não está apenas ligada à extensão, como o pretendia mostrar Descartes. Considerar, no entanto, a quantidade subjectivamente, subsistente de per si, independentemente de uma substância, se não é contraditório, não é contudo explicável.

Pode-se dizer que a extensão é sempre quantitativa, mas o quantitativo pode ser considerado à parte da extensão.

A quantidade pode ser considerada como *contínua* e *descontínua*, ou *discreta*. É descontínua a extensão composta de partes separadas umas das outras. Do contrário, é contínua. Quando o limite das partes é o mesmo, tanto de umas como de outras, de modo a estarem unidas, é ela *contínua*.

Na quantidade contínua não há limites interiores; ela se difunde em tôda a extensão. Todo contínuo pode ser mentalmente divisível indefinidamente. Por isso, a quantidade contínua é infinitamente divisível, em potência, como se vê na matemática. Mas essa divisibilidade é apenas abstracta e não concreta, porque os entes quantitativos, como os corpóreos, para a física actual, não oferecem essa divisibilidade senão abstractamente considerada. Ora, a quantidade é a quantidade de algo. Reduzir o universo ao quantitativo, como o pretendem certos filósofos, seria atribuir a um accidente, ao que não tem subjectividade, a raiz de tôdas as coisas, pois a quantidade não existe, enquanto tal, separada (com perseidade), nem tem em si mesma a sua razão de ser. É, ademais, tal afirmativa contradiria

os princípios até aqui demonstrados, e adoeceria de absurdidade.

TESE 312 — *O Ser infinito não é substância.*

O Ser infinito é total e absolutamente êle-mesmo; é a sua própria heceidade, sendo absolutamente simples, essência e existência nêle se identificam. Dêste modo, êle é essencialmente a própria heceidade.

Demonstramos que o Ser infinito não é susceptível de mutações.

Demonstramos, ademais, fundados na sua absoluta simplicidade, que a qüididade do Ser infinito não é causa da heceidade, senão haveria nêle algo causável, o que negaria a sua absoluta simplicidade, pois esta seria causada por aquela.

Numa substância existente, a existência da qüididade não está no sujeito. O corpo, por exemplo, é uma substância, mas o corpo pode existir ou não. Poder-se-ia perguntar se a sua existência está ou não no sujeito.

A substância é o que tem uma qüididade, como dizia Avicena, como a humanidade no homem, que é a qüididade dêste.

Não se pode saber se a qüididade tem uma heceidade, enquanto esta não se encontra no sujeito. Portanto, só há substância, quando há uma qüididade; e onde esta não se identifique com a heceidade, não há substância, porque nada subestá. A heceidade caracteriza-se pela singularidade, pela unicidade do indivíduo. Diz-se que um ser tem substância quando a heceidade se distingue da qüididade.

O indivíduo é a última actualidade de uma forma, mas o Ser Supremo não é a última actualidade de uma forma; é a sua própria forma em acto.

Nêle, a heceidade e a qüididade são idênticas, são êle mesmo. Portanto, êle não é uma substância sôbre a qual se dêem accidentes, sôbre a qual acontece alguma coisa.

A substância é, lògicamente, o gênero de tôdas as coisas que são substanciais. O Ser infinito e necessário não

é um gênero. Êle não está num receptáculo, nem num sujeito. Conseqüentemente, êle não é uma substância.

Na concepção vulgar, confunde-se substância com subsistência (com o que tem uma positividade, perseidade, uma existência por exemplo). Mas devemos considerar o têrmo no seu verdadeiro conteúdo filosófico: no que subestá.

Se o Ser infinito fôsse uma substância, o universo seria um accidente dêle; neste caso êle seria mutável, o que é absurdo, e nos levaria ao panteísmo.

Só se poderia dizer que o Ser Supremo é substância se tomarmos o têrmo analògicamente, nunca unívocamente, como já o demonstramos.

TESE 313 — *A substância não pode ser o fundamento último do universo.*

Como decorrência da demonstração anterior, a substância não pode ser o fundamento último do universo.

Poder-se-ia, entretanto, admitir uma substância universal, sustentáculo próximo do universo, criada pelo Ser infinito, não porém seu fundamento último, o qual só pode ser um Ser infinito e criador.

TESE 314 — *Os valôres podem ser relativos ou absolutos, mas os desvalôres só podem ser relativos, nunca absolutos.*

É na "Filosofia Concreta dos Valôres" que examinamos o tema do valor, que exige providências especiais. Mas, sem ainda delimitarmos devidamente todo o âmbito em que podem os valôres ser estudados, podemos, em face dos princípios já demonstrados, dizer que um valor pode ser relativo (o valor que algo é para outro), e absoluto como o valor do Ser Supremo.

Mas o desvalor é carência de alguma coisa, pois se fôsse carência de nada, não seria desvalor. E um desvalor absoluto ou infinito é impossível porque seria nada absoluto, o que, já vimos, não há por ser ontològicamente absurdo.

TESE 315 — *As perfeições, enquanto estructuras ontológicas, não são individuais.*

Se as perfeições, enquanto estructuras ontológicas, fôssem individuais, teriam um *suppositum* que as representaria. Neste caso, haveria a sabedoria individualmente, a justiça individualmente, e seriam subsistentes em si mesmas. Ora, ficou demonstrado que é impossível terem essas formas uma subsistência outra que a formal; conseqüentemente as perfeições só possuem uma estructura ontológica, e não lógica.

TESE 316 — *O universo não será aniquilado.*

Já demonstramos que o nada não pode ser a meta de uma actividade, de uma actuação. O Ser infinito e absoluto não tende para o nada, porque é activo. Nenhuma actividade pode ter como meta o nada, pois actuar é realizar algo. O universo é fruto de uma actividade, conseqüentemente não será aniquilado. Sua aniquilação, além de absurda, negaria a actividade do Ser infinito e absoluto. Êste não actua por ser movido a actuar, pois, se assim fôsse, seria passível de uma determinação. Actua pela exuberância de seu poder infinito. Criar não é nêle uma necessidade imposta por outrem, mas, por ser necessário, infinito e absoluto, cria. Com a demonstração feita até aqui desvanece-se certo mistério da criação. O Ser infinito e absoluto cria porque pode, e o faz livremente, não só em seu actuar como no seu escolher entre os possíveis de seu poder, os que serão.

Com as demonstrações feitas até aqui, a *possibilidade da criação,* e o *porquê,* o *como* e o *para quê* da criação passam a ter clareza (1).

TESE 317 — *O universo não pode ser obra do acaso.*

Já provamos suficientemente que o universo só pode ser obra do Ser infinito. Também não poderia ser obra

(1) Em "Problemática da Criação", examinamos as principais doutrinas sôbre tema de tal vulto. Teremos então oportunidade de retornar aos argumentos já por nós expostos, e oferecer a nossa contribuição para a solução de problemas por muitos considerados insolúveis.

do acaso, pois teríamos de admitir que o universo sùbitamente surgiu do nada, já que a sua infinitude quantitativa é absurda. Neste caso, como se explicaria a passagem de um estado para outro, sem a intervenção de uma causa eficiente?

A teoria do acaso, tão grata a materialistas, termina por ser uma introducção sub-reptícia do nada absoluto, que passa a ter um papel de causa eficiente, o que é absurdo.

Se se admite que no universo estava em latência, o poder de tornar-se o que é, teríamos então a potência transformada em acto, o que levaria à aceitação de um acto prévio, criador de tudo, mas cego, o que seria absurdo, além de não favorecer em nada a posição dos materialistas.

TESE 318 — *O nihilismo e a acosmia moderna são apenas ficcionais.*

Há uma ordem universal e sem excepções, porque as disposições processionais estão unidas de maneira necessária, porque o agente actua proporcionadamente à sua natureza e proporcionadamente ao campo respectivo de sua actividade, como o mesmo se dá com o paciente, que sofre na mesma proporção.

A obediência dêsse *logos* universal da operação não permite excepções, porque tudo está submetido à lei do ser, ao *logos* supremo analogante de tôdas as coisas, e não pode fugir ao seu império, como já o demonstramos. No entanto, não é absurdo admitir-se uma excepção na actividade dos sêres, desde que essa superação seja realizada por uma causa sobrenatural, isto é, acima da natureza do *sendo*. Mas essa causa deve ser, ademais, *extra-natural*, fora da natureza total, portanto provinda do Ser Supremo, já que a Natureza obedece ao império dessa lei imutável e absolutamente necessária.

Ademais, para alcançar as leis naturais (os *logoi analogantes*), que regem a natureza, o caminho é o da indução, que leva a captar o *logos* analogante de um conjunto de factos particulares, para depois alcançar o *logos* analogante superior, que analoga os diversos *logoi* inferiores.

Dentro dessa ordem ontológica, deve a ciência natural descobrir as leis que não poderão de modo algum ofender as leis ontológicas já estudadas, e demonstradas apoditicamente até aqui.

No entanto, o ser humano pode *pensar* na destruição dessa ordem e na sua inversão. Mas apenas pode pensar, e não realizá-la; salvo de modo estético, pela arte. Pode assim o homem realizar a acosmia, mas apenas ficcionalmente, não-realmente. Essa possibilidade do ser humano deve ser visualizada de modo cuidadoso, pois é um símbolo bem adequado da sua liberdade, se levarmos avante uma especulação simbólica da sua significação, como nos ensina a dialéctica respectiva, por nós exposta em "Tratado de Simbólica".

Dêste modo, a acosmia humana, o nihilismo em todos os seus aspectos, pode alcançar a destruição de entes determinados, pois o homem pode destruir isto ou aquilo, dentro dos limites do seu poder. Mas o seu poder destruidor é impotente ante o ser e a sua ordem, porque o seu nihilismo terá sempre de usar, para efectivar-se, os próprios analogados às leis supremas, para realizar a destruição relativa. Tudo o mais, nêle, é ficção. E essa ficção está a apontar-lhe a marca da sua liberdade, mas também da sua limitação e da sua impotência.

Pecam os nihilistas contra a ordem cósmica, porque a odeiam e querem destruí-la, mas, na morbidez do seu gesto, encontram a pena de seus próprios erros, porque, impotentes, cabe-lhes apenas o desejar destruir o que ultrapassa a inferioridade de suas fôrças.

O acosmismo da nossa época tem sua origem social, e se é destructivo entre os homens, é ineficiente e ineficaz ante as leis cósmicas.

TESE 319 — *Algo tinha de ser e não o nada. Resposta à pergunta heideggeriana: Por que antes o ser do que o nada?*

A pergunta, para muitos, é inaudita. No entanto, não foi Heidegger quem primeiro a proferiu, pois ela acompanha passo a passo o desenvolvimento da Filosofia, implícita ou explìcitamente.

Entretanto êste *por quê* é uma pergunta humana, não uma pergunta ontológica; é uma pergunta que parte de nós, da nossa grande decepção e da nossa acosmia. Por não podermos compreender, negamos ou desejamos negar, como uma criança que destrói o objecto que ela não pode dominar.

O *porquê* não procede, pois se, em vez do ser, fôsse o nada, não haveria por quê, pois o nada não teria uma razão de ser em si mesmo.

Há o ser e êste não tem *porquê*. Caberia a colocação de um porquê, de um para quê, de um qual a razão, de um qual o motivo, se houvesse um antes do ser que pudesse ser interrogado.

Mas o Ser infinito é eterno, e não cabe perguntar por um antes, porque não há um antes. A pergunta é descabida de positividade; é uma pseudo-pergunta. Repetimos: ela tem o seu fundamento apenas na acosmia, no desejo de não ser isto que está aí, na decepção ante o desenvolvimento histórico que gera o esquema de tender para o não ser. E eis o que leva alguns a exclamar perguntando por que não antes o nada do que o ser?

TESE 320 — *O conhecimento por um ser finito é conseqüentemente finito.*

Nesse conhecimento, há um acto vital, no qual o sujeito cognoscente de certo modo se dá conta de um objecto. Êsse acto é uma perfeição ontológica imanente do sujeito ao dar-se conta de "outro", o objecto.

Como demonstramos em nossos livros, apresenta o conhecimento características que o distinguem de outras operações, que com êle apresentam certa analogia.

Examinemos alguns pontos importantes: *a*) para que algo se dê conta de outro, impõe-se primeiramente uma aptidão para tal.

O cognoscente, portanto, tem de ser apto a conhecer, o que implica algo dado prèviamente para que a operação se verifique, o que leva a estabelecer certa prioridade do cognoscente no acto de conhecer. Como não se dá no conhecimento a incorporação do objecto ao sujeito, a opera-

ção de "dar-se conta" verifica-se através de modificações do próprio sujeito.

Êste é estimulado pelos factos do mundo exterior a modificações de potencial, que são proporcionadas à sua natureza de cognoscente e proporcionadas ao objecto, na relação com o sujeito; *b*) a modificação que se opera é imanente ao sujeito, já que não se dá incorporação do objecto, incorporação biológica. Na intuição sensível, que é um conhecimento da singularidade da coisa, o que se dá no cognoscente é uma diferença de potencial, proporcionada ao objecto, mas proporcionada, sobretudo, à constituição do cognoscente.

Os sentidos do cognoscente são conjuntos de esquemas que captam os factos do mundo exterior apenas dentro da gama da sua esquemática, como a visão só apanha o que se encaixa numa faixa relativamente estreita das vibrações lumínicas. Êsse fantasma do objecto, não encerra a totalidade da cognoscibilidade do mesmo, mas apenas da cognoscibilidade proporcionada ao cognoscente. Êste conhece dentro dos limites da sua aptidão de conhecer, portanto limitado à sua esquemática. O objecto, que êle constrói, é, sem dúvida, produto da coordenação das diversas captações, através da sua esquemática, da assimilação que realiza, tendendo a coordená-lo de modo a formar uma totalidade. Portanto, o objecto conhecido é intencional, pois revela a intencionalidade, o tender do cognoscente ao *cognitum.*

O produto do conhecimento é o conteúdo da operação imanente, realizada pelo sujeito cognoscente e corresponde à sua intencionalidade. Tal não implica que, pelo conhecimento, se capte o facto do mundo exterior em tôda a gama de sua cognoscibilidade, mas apenas daquela que é proporcionada ao cognoscente.

Neste caso, o conhecimento é relativo, sem dúvida, mas nem por isso falso, pois se não apanha totalmente o objecto do mundo exterior, na objectivação que dêle faz, apanha-o *totum,* como todo, e êsse apanhar pode ser verdadeiro dentro da proporção que há entre cognoscente e *cognitum.*

Revela assim êsse tipo de conhecimento a hibridez de acto e potência, pois o cognoscente sofre o estímulo do objecto, e realiza uma acção ao esquematizar o dado conhecido, tornando-o uma totalidade.

A operação cognoscitiva tende sempre a unificar os aspectos diversos, coordenando-os num todo esquemático. Êsse producto da actividade encerra, ademais, o papel passivo do cognoscente, pois êste conhece proporcionadamente à sua natureza. E, como esta é finita, híbrida de acto e potência, também o seu conhecimento revela igual hibridez. Um Ser infinito, cujo conhecimento não é esquemático, portanto sem haver acomodação e assimilações proporcionais, capta o facto exaustivamente.

É um conhecimento total e absoluto, como o é o do Ser infinito, sem grau de comparação, senão analógico, ao conhecimento de sêres vivos, como o homem, para exemplificar.

Tais limites do conhecimento humano não implicam que não possa ser verdadeiro. A prova em favor da positividade do conhecimento humano já o fizemos em "Teoria do Conhecimento".

Apenas desejamos salientar aqui a justeza da tese. Mas tal demonstração não implica que *nada* possamos saber do Ser infinito. Se não podemos conhecer um ser, nem finito, nem infinito exaustivamente, nada impede que possamos saber que é infinito, sem que tenhamos o conhecimento exaustivo da infinitude, a sua visão frontal. Podemos saber que isto é uma maçã, sem que a conheçamos exaustivamente. Nosso conhecimento, portanto, não seria falso, mas apenas incompleto.

TESE 321 — *Há séres imateriais e sêres espirituais finitos.*

O único ser que é puramente ser é o Ser Supremo.

Também é êle o único que tem ipseidade, porque é essencialmente o que é existentemente, pois essência e existência nêle se identificam.

A matéria não tem ipseidade, porque teria em si mesma a sua razão de ser, e seria um ser à parte do Ser Supremo. Se o afirmássemos, caíríamos no dualismo, com tôdas as suas aporias e absurdidades.

Considerar-se a matéria como um ser subjectivamente em acto, subsistente de per si, é próprio das concepções materialistas, que chegam ainda a considerá-lo como ipseidade, e como fonte e origem de tôdas as coisas.

Ora, vimos que a matéria é a potência com a aptidão para receber formas.

Em Filosofia, chama-se *informação* à recepção de uma forma por um sujeito.

É mister que se distinga, na informação: a) a que consiste na recepção subjectiva da forma, na qual o ser torna-se outro, como o barro ao receber a forma do vaso, e b) a que consiste no receber uma forma, sem se tornar o que ela é, como a informação de ordem noética. O espírito humano recebe a informação sem se tornar o que ela é. Por sabermos algo de alguma coisa, não nos tornamos essa coisa. Quando a informação leva ao surgimento de um novo ser, que é a primeira informação, ela chama-se *geração*, gera-se um ser, dá-se uma *informação generativa*. A segunda informação é a pura e simples. A matéria é informada da primeira maneira; pois, ao receber uma forma, a que tinha

anteriormente deixa de ser, no grau ou aspecto em que essa informação se dá. Uma segunda forma não informa junto com a primeira, porque a matéria, que é isto, pela forma que tem, deixa de ser o que é para ser outra coisa, pela nova forma que recebe. O mesmo já não se dá noèticamente, porque o espírito humano pode receber várias formas e até contrárias, sem deixar de ser o que é. Como estamos aqui num ponto de magna importância para o estudo do espírito humano, queremos indicar que é em "Tratado de Esquematologia" que nos dedicamos ao exame da diferença dessas duas informações, que vão servir de base para as demonstrações de teses concretas sôbre o funcionamento psíquico e noético do homem.

Dêsse modo, a matéria, como se pode ver, é um modo de ser da potência universal. Mas a potência, como o demonstramos, é um diferente último do ser criatural. A subsistência universal criatural é uma *potensão*. Êste têrmo, que criamos, impôs-se-nos por uma série de razões. Se nos reportamos ao que dissemos ao estudar o *Meon*, o acto e a potência, podemos concluir uma série de corolários, que se fundamentam nas teses já apodìticamente demonstradas, e que terminam por justificar o que entendemos por *potensão*, ou seja a *tensão que pode*, activa e passivamente, a substância universal dos pitagóricos, o *dyas aóristos* do *Hen Deutera* (*Hen-dyas aóristos*), do Ser Supremo enquanto criador.

Ao infinito poder criador do Ser Supremo, que pode realizar tudo quanto pode ser, corresponde um poder ser realizado de tudo quanto pode ser. Os possíveis de serem encontram seu fundamento no infinito poder activo do Ser Supremo, na sua capacidade infinita de determinar, pois é o correspondente poder ser determinado, a determinabilidade, também indeterminável, o *Meon*. O Ser Supremo, nesse papel, pode realizar, formalmente, tudo quanto é possível, mas o realizado só tem um acto correspondente à sua forma e uma potência proporcionada à mesma. A criatura só actua e sofre proporcionadamente à sua natureza. A potencialidade criatural é distinta, pois, da potencialidade que corresponde à primeira díada do Ser Supremo, porque aquela é proporcionada à forma finita que tem, enquanto a outra é proporcionada à infinitude do Ser Supremo.

A potência do primeiro distingue-se da *dynamis* dos sêres criaturais, como o acto do Ser Supremo distingue-se da *enérgeia* dos mesmos sêres.

A *enérgeia* criatural, finita, não é, em seu acto, tudo quanto pode ser, pois é um ente deficitário, carente, do qual se ausentam possibilidades, que se actualizarão ou não, e que constituem a sua *dynamis*, revelada na dinâmica do seu existir.

A capacidade da *enérgeia* receber formas determinadas, torna-a mãe, *mater*, porque é gerada nela a forma, *matéria*.

Matéria é isso e apenas isso dentro dos cânones da *filosofia concreta*. Não é um ser com ensidade, com subjectividade, que estivesse aqui ou ali, mas apenas uma capacidade do ser energético, a de receber formas determinadas. Quando a física moderna chega à descoberta da *anti-matéria*, de uma *enérgeia* capaz de des-determinar o que é corpóreo ou tridimensional, cronotópico, tornado *nada* aos meios intuitivos sensíveis, como acontece com os *anti*, que, na microfísica, destroem o que é tridimensional, ela capta o que a *filosofia concreta* afirma quanto à matéria. A matéria é, assim, um modo de ser de um modo de ser imaterial. Matéria, como estabelece a física, o ser cronotópico, sensível. Contudo, êsse conceito é incompleto, porque, para a *filosofia concreta*, como já o era para a escolástica, essa matéria da física é apenas um modo de ser da matéria e não a única maneira de ser da matéria. Sendo esta a aptidão da potência em receber formas determinadas, a forma, que constitui a da física moderna, a sensível, é um modo de ser determinado, mas des-determinável pela acção de um acto (*enérgeia*), que lhe é *anti*, a anti-matéria, que preferíamos chamar de anti-cronotópica, ou des-determinadora das determinações cronotópicas. Essa anti-matéria é uma *enérgeia* com a capacidade de des-determinar. É activa, e por isso actua sôbre o já cronotòpicamente determinado. Quais as dterminações dessa *enérgeia* escapam elas à verificação e à experimentação física por enquanto, mas tal não impede que o conhecimento da física do futuro, que gostaríamos de chamar do *eônica* porque se dedicará ao exame dos *eons*, dos modos de ser que ficam além da matéria sensível, acabará por estabelecer suas caracteristicas e propriedades.

Contudo, a Filosofia pode contribuir na especulação da anti-matéria, e o desejamos fazer em trabalho especial, embora, aqui, já possamos estabelecer algumas decorrências do que surge do examinado por nós.

A determinação do ser material sensível é que se manifesta na limitação por superfícies. O resultado do choque entre um protônio e um anti-protônio é o desaparecimento de ambos. Nada mais resta à sensibilidade nem manifesta as propriedades que se atribuem comumente à matéria. Ora, há matéria onde se verificam as suas propriedades. Desde que estas se ausentam, ausenta-se aquela. O resultado é, para a sensibilidade, nada; ou seja, não apresenta nenhum estímulo aos sentidos. Como é impossível o nada-vazio, o nada absoluto parcial, o que daí resulta, não podendo ser nenhum dêles, é um outro modo de ser, que, não tendo as propriedades da matéria, foi, pelos físicos modernos, chamado de *anti-matéria*. Não pode a física moderna afirmar que seja nada de modo absoluto, mas algo que é nada desta matéria, da matéria da nossa actual experiência.

Que o *anti* é um ser em acto, uma *enérgeia*, é evidente, e que é êle um possível de deixar de ser como é, prova-o o resultado; ou seja, o que decorre do choque entre o protônio e o anti-protônio. Portanto, tem êle uma *dynamis*, que indica uma desdeterminação, pois sua *enérgeia* cronotópica se manifesta até o choque, resultando a desdeterminação de ambos, que deixam de ser cronotòpicamente existentes. Tornam-se em nada absoluto? Impossível, já vimos. Só pode restar uma mutação que, no caso, é uma *corrupção*. Corrompem-se como tais. Mas essa corrupção não é apenas a que se verifica na forma, mas a que se verifica no modo de ser da matéria. A corrupção é, aqui, integral, diversa de a que se dá como um ser cronotópico, como a fôlha de uma árvore, que se corrompe, como tal, para tornar-se elemento do humus, ou alimento de um animal.

Esta corrupção integral é de *forma* e *matéria*. O que se gera não é mais a matéria da física pelo menos, é *imaterial*. Se a matéria, como a concebe a Física, fôsse subjectivamente um ser subsistente e com ipseidade, tal não poderia acontecer. E como tal acontece, o que se considerou até aqui matéria é um modo de ser de um modo de ser, que é necessàriamente imaterial, porque a matéria crono-

tópica surge ou desaparece. E como o nada absoluto ou o nada vazio são impossíveis, ela deve tornar-se totalmente em outra coisa, que é, pelo menos, desde já, *imaterial*, em relação ao que até aqui se considerou matéria.

O *anti* é activo, ou nêle há um agente, pelo menos, pois realiza a desdeterminação da matéria (cronotópica). Nos casos em que da junção de dois entes *eônicos* produz-se um novo ser, de massa inferior que a soma dos dois componentes, há, também, *desaparecimento* da massa, diminuição da massa. Em tais casos, há uma anulação da matéria cronotópica, pois parte da componência dos entes é desdeterminada como tal, e passa a ser outra que a matéria, passa a ser *imatéria*, já que o nada vazio ou o absoluto estão descartados. Passa a ser um novo modo de ser, que não o material-físico. Ora, para que tal se dê, é necessário um agente, porque há aí uma acção. E o agente é anti-matéria, desdeterminador das determinações materiais e determinador das imateriais. Algo permanece sendo de um outro modo que não o material (cronotópico).

Mas dizer-se imaterial não é ainda dizer-se espiritual, porque se todo ser espiritual é imaterial, nem todo imaterial é espiritual. O ser espiritual é o ser inteligente e criador. Só há espírito onde há criação. Há sêres imateriais, que não são inteligências puras, como não o são as relações, as fórmulas (*eidola*), que a inteligência humana capta.

Há, assim, dois princípios activos, que se apresentam para nós e para a nossa experiência: um, determinador cronotópico, e outro, desdeterminador cronotópico e determinador de outro modo de ser imaterial. O primeiro manifesta-se nas determinações que conhecemos das coisas corpóreas; o segundo, na desdeterminação destas, e realiza um modo de ser imaterial. Ora, se o que é aqui é matéria (cronotópica), e pode des-materializar-se pela acção de um poder activo *anti* a ela, conclui-se, naturalmente, por não ser possível o tornar-se em nada vazio ou em nada absoluto o que há aqui, com as propriedades da matéria, que o que é matéria é um modo de ser de um *ontos*, que não é material, ou que o modo de ser material (cronotópico) é um modo de ser de uma substância que não é material em si mesma, mas que pode manifestar-se materialmente.

O modo de ser material não poderia, pois, ser o ponto de partida e a fonte de tôdas as coisas, como desejou afirmar o materialismo, que, julgando-se apoiado pela Ciência, hoje cai ante os golpes que lhe dá a própria Ciência, que êle tanto ufanamente elogiou.

A certeza da existência de um poder activo negativo ao modo de ser material (cronotópico), afirma um poder que não tem topicidade, pois não é mais colocado num *ubi*, e que se exclui da medida temporal, já que não possuímos ainda medidas para descrever suas dimensões. Se as tem, elas são outras que as que conhecemos na matéria física.

Mas, o que conhecemos através das experiências físicas vem apenas confirmar o que a *filosofia concreta* já colocava. O poder activo da substância universal, a *enérgeia* determinadora, especìficamente determinada, que é a *enérgeia* do ser finito, é determinadora do modo de ser material (cronotópico), e de um modo ser inverso a êste, imaterial (*ácronos* e *átopos*). Portanto, o modo de ser material e o imaterial eram possibilidades dessa substância em suas duas diferenças de acto e potência (*enérgeia* e *dynamis*).

Já demonstramos que a *enérgeia* e a *dynamis* são *diferenças últimas* do ser finito (1). Do mesmo modo que não pode haver um acto finito puro, uma *enérgeia* pura, não há uma potência pura finita (uma *dynamis* pura). Contudo, na obra de grandes filósofos fala-se em *potência pura*, como notamos em Tomás de Aquino. A potência pura seria o *Meon*, e não a potência dos sêres finitos, a *dynamis*, a não ser quando tomada formalmente (em sua pureza formal).

A *enérgeia* finita é determinadora e desdeterminadora da determinabilidade possível da *dynamis*, do poder-ser-fi-

---

(1) A potência pode assim ser considerada de três modos: 1) A potência infinita passiva (o Meon), que corresponde à potência infinita activa (acto e potência). 2) A potência passiva finita, que corresponde à potência activa finita dos entes criaturais (a **dynamis** em face da **enérgeia**). 3) A potência passiva dos entes criaturais, que consiste na aptidão de receber formas corpóreas (possibilidade de ser outra coisa, de receber outra forma, gerando-se em outra coisa), que é a matéria. Assim um ser pode ser: material ou imaterial. O imaterial pode ser: imaterial apenas, e intelectual ou espiritual.

nito. Como tal é positiva quando a visualizamos do lado do que é determinado, e consideramo-la opositiva e negativa, quando desdetermina o que é visualizado do mesmo ângulo. Como partimos, em nossas experiências, do ângulo da corporeidade, do cronotópico, no qual estamos imersos, — não totalmente, porém porque participamos também do que ultrapassa o tempo e o espaço —, tôda determinação cronotópica é positiva para nós, e tôda desdeterminação de tais aspectos parece-nos negativa e, realmente o é no referente a êsse ângulo. Assim, a actuação da *enérgeia anti*-material apresenta-nos como um poder negativo, que o é em relação à determinação cronotópica. Mas essa desdeterminação cronotópica é uma determinação acrônica e atópica, pois a nihilificação não se pode dar de modo absoluto, visto o nada vazio e o nada absoluto (o *nihilum*) estarem já descartados por absurdos. É essa *enérgeia* desdeterminadora do cronotópico um poder determinador de outro modo de ser, que não o material-físico. Ora, o modo de ser material não é necessàriamente o único que pode ser. Já havíamos demonstrado filosòficamente que era impossível essa exclusividade, que hoje a ciência também verifica experimentalmente.

O princípio da *conservação da matéria* perde sua fôrça, como o perde também o princípio de *conservação da enérgeia*. O que resta em pé é o *princípio de conservação do ser*, já que a nadificação absoluta é impossível. Contudo, filosòficamente se conclui que o existir do ser finito é relativo, porque é sustentado pelo poder infinito do Ser Supremo. Como é contingente o seu existir, poderia deixar de o ser desde que perdesse ou lhe faltasse tal sustentáculo. O que foi passaria para o potencial epimeteico do Ser Supremo, como vimos. Mas essa nadificação seria relativa e não absoluta, porque o que já foi não é puro nada, porque, para ser tal, não poderia ter sido.

O poder desdeterminante (a *enérgeia* negativa ao modo de ser cronotópico) era perscrutado pelo pensamento de muitas doutrinas religiosas, ao conceberem o poder destructivo, satânico, acósmico e até anti-cósmico, que não é apenas um opositor, um obstaculizador, mas um aniquilador. Na verdade, em face das teses já demonstradas, êsse poder não é nadificador da criação, mas apenas do cósmico cronotópico de nossa experiência sensível. O fenomênico (para

nós) desaparece, não, porém, o ser criatural, porque nenhum poder finito poderia destruir o ser, senão um modo de ser. E só poderia, portanto, destruir o destructível, o que é composto de entidades subsistentes reais-reais, pois o que é simples é indestructível. Essa possibilidade de destruição do que é *forma* e *matéria*, do que é composto de forma e matéria cronotópica, não sendo um poder de nadificação absoluto, como vimos, afirma, por sua vez, que há algo que ultrapassa o modo de ser hilemórfico (o *synolon* aristotélico de forma, *morphê*, e matéria, *hylê*). E afirma, ainda, o ser espiritual finito, a certeza de sua existência, como uma decorrência necessária ontológica. Senão, vejamos:

É impossível pela *enérgeia* finita a nadificação absoluta, porque o nada absoluto ou o nada vazio são impossíveis.

Ora, a nadificação cronotópica, para um modo de ser acrônico e atópico, é evidente em face das experiências actuais. A nadificação integral, que se dá, é a da *forma* e *matéria*, e não a *acto* e *potência*, porque, se tal se desse, ser se nadificaria totalmente, o que é absurdo.

Decorre daí que o modo de ser acrônico e atópico é um modo de ser finito, evidentemente demonstrado pela experiência e com apoditicidade ontológica.

Além de um modo de ser composto de *matéria e forma* (hilemórfico), há um modo de ser não-hilemórfico, o modo de ser *imaterial*.

Se êsse modo de ser fôsse o único modo de ser finito, que há após o material, seria êle apenas composto de acto e potência. Ora, o que é em acto tem uma forma, porque tem uma unidade, e tôda unidade tem uma forma. Há, portanto, um modo de ser em acto que tem uma forma. Como é finito, não é tudo quanto pode ser, e é, portanto, também potencial, tem uma potência. Há, pois, modos de ser, que são apenas acto e potência, além do modo de ser forma-matéria (hilemórfico). O ser espiritual finito é o ser que é acto e potência, que é acto sem ser tudo quanto pode ser. Mas, como é criador e inteligente, resta provar, com razões ontológicas, e com nexo de necessidade, que tem de haver de ser acto e potência inteligente, criador. Que há um modo de ser acto e potência é evidente ante as de-

monstrações já feitas e ante a experiência científica. Não se provou, contudo, que seja inteligente e criador.

Que se entende por inteligência? Não se pode reduzi-la apenas à maneira como se manifesta em nós. Ademais, o que há no efeito tem de estar de modo eminente em suas causas. Se há uma manifestação de inteligência em nós, para exemplificar, e não podendo esta ser explicada pelo ser cronotópico, tem ela sua origem além dêsse ser, porque, do contrário, teríamos uma perfeição, no efeito, que não estaria eminentemente em suas causas, o que afirmaria, ademais, que uma perfeição de tal espécie viria do nada, o que é absurdo. Há, dêsse modo, uma inteligência acronotópica, sem dúvida, porque o cronotópico não é o único modo de ser.

É evidente, portanto, que tem de haver um modo de ser espiritual. Entende-se por inteligência a aptidão de *inter lec*, de escolher entre, ou de *intus lec* de penetrar no que ultrapassa ao fenomênico, ao transfenomênico, de captar as *formas* em sentido eidético, os *eide*, proporcionadamente à natureza dêsse ser inteligente.

Essa capacidade é evidente em nós, e ela ultrapassa o *synolon hilemórfico*.

Ora, sendo acto e potência diferenças últimas do ser, e não sendo real-realmente distintas, porque são co-princípios do ser finito, a sua separação é impossível, pois teríamos um acto finito *simpliciter* absoluto, o que é absurdo, ou uma potência finita *simpliciter* absoluta, o que também é absurdo. Portanto, há um modo de ser acto-potência indestrutível, porque é finitamente simples, indecomponível e, desde que criado, é eviterno.

Além de imaterial é espiritual algum ser finito, inteligente; portanto, capaz de receber informações. Como não é matéria, tais informações não são iguais às que se dão no composto hilemórfico. As informações recebidas pela nossa inteligência não são hilemórficas, porque quando pensamos no mármore não nos tornamos num composto marmóreo. É evidente, pois, que há em nós um princípio que ultrapassa ao hilemórfico, que é imaterial, acrônico e atópico, e que é, conseqüentemente, espiritual porque é criador e inteligente. Não é material, porque a matéria, ao receber

uma forma, é por esta determinada, e não pode, simultâneamente e sob o aspecto, ser duplamente informada, como já vimos. Nem muito menos poderia receber as formas contrárias, o que ofenderia o princípio de contradição. Mas, nosso *nous* pode ser informado pelos contrários actualmente, porque podemos, simultâneamente, pensar sôbre P e não-P. Não sendo êsse princípio em nós material, não pode conhecer êle a desdeterminação que o ser material pode sofrer. E como é simples, não pode ser decomposto em suas partes; é, pois, indestructível e conseqüentemente eviterno. Desde que surge, não pode morrer (destruir-se, decompor-se); é, evidentemente, imortal e transcendente ao mundo material. Ora, tal princípio é o que nas religiões se chama a *alma racional*. Há, portanto, em nós algo que ultrapassa a destruição do corpo, que é um *synolon hilemórfico*. Tudo isso decorre apodìticamente do que já foi demonstrado, e é, ademais, conseqüente com a experiência científica hodierna.

Prova-se, ainda, por outra via. O poder activo desdeterminador do cronotópico, por não ser hilemórfico em seu resultado, é, inegàvelmente, um modo de ser não-hilemórfico, não composto de matéria e forma. Como ser finito, só pode ser composto das diferenças últimas do ser: acto e potência (*enérgeia* e *dynamis*).

Para ser êle destructível, só o poderia ser se composto de matéria e forma, o que êle não é. Há um poder, portanto, finito não destructível enquanto tal, porque não é decomponível. Se admitirmos que acto finito e potência finita são separáveis, teríamos um acto finito puro e uma potência finita pura, que seriam absurdas. Tal ser é indestructível, portanto.

E é inevitável a existência de um ser espiritual, porque a perfeição do efeito deve estar contida eminentemente em suas causas. Se há manifestações de inteligência, que se dão em sêres cronotópicos, tem de haver inteligência no acrônico e no atópico. E como ela se manifesta em entes finitos (como nós, homens), tem de haver um ente finito inteligente acrônico e atópico, espiritual, portanto.

TESE 322 — *A Filosofia só é sólida quando concreta.*

Entende-se comumente por concreta a representação que corresponde a algum ser real, captado pela intuição sensível. Mas o têrmo não pode ser empregado apenas nesse sentido tão comum. Etimològicamente, *concretum*, de *crescior*, com o aumento *cum*, que lhe dá o significado simples do que cresce *junto*, significa o que cresce com outros. Quando se toma algo da realidade, pela representação, separado pela mente, quando na realidade se dá com outros, diz-se que se abstrai, de *abstrahere*, de trazer para o lado. Quando algo é considerado dentro da sua realidade, com as coordenadas que tem, algo é tomado concretamente. Para Tomás de Aquino, concreto é "o que é reunido, unido sob um mesmo princípio ou sob um mesmo acto". A Filosofia, se pairar apenas dentro do campo dos esquemas noético-abstractos do homem, sem reuni-los aos que com êles se concrecionam, torna-se abstracta, e periga cair na forma viciosa do abstractismo. A *filosofia concreta* é, para nós, a Filosofia dialècticamente construída, sem esquecer o que une, o que está incluso, o que exige para ser, o que implica, o que, enfim, se correlaciona, se entrosa e se analoga.

Os princípios, que ora temos demonstrado, servem-nos de meio de concreção, pois o Ser Supremo, infinito e absoluto, por ser o máximo de realidade, dá o *logos* suficiente para a conexão dos factos, que dêle dependem e nêle encontram a sua razão de ser.

Costuma-se considerar como pensamento concreto aquêle que não esquece de meditar com as representações e os conteúdos fácticos, que são dados pela intuição sensível. Mas há pensamento concreto, quando um exame de algo, tomado isoladamente pela análise, é devolvido ao conjunto de que faz parte, e êste aos conjuntos que o conjunturaram.

A *filosofia concreta* tem, assim, a sua justificação. E, ademais, parte de uma consideração importante. Não há rupturas no ser; conseqüentemente, tudo está integrado no Todo, que o é pela dependência absoluta que o cinge ao Ser infinito e absoluto. A análise jamais deve esquecer êste ponto importante, e eis por que o verdadeiro dever do filósofo concreto é jamais desdenhar (ao contrário, obstinar-se em procurar) o nexo de concreção, o que une, o que liga, o que conexiona. Na nossa "Criteriologia", parte do volume intitulado "Teoria do Conhecimento", oferecemos um método para alcançar a verdade concreta, que é uma cooperação da verdade lógica, da ontológica, da metafísica, da material, tôdas reunidas numa totalidade.

TESE 323 — *Sistema é uma multiplicidade de conhecimentos conexionados e subordinados à normal de uma totalidade.*

O conteúdo noemático do têrmo *sistema*, que é de origem grega, implica uma totalidade. Um conhecimento isolado é apenas um conhecimento des-ligado de outros. Não há porém conhecimentos totalmente des-ligados, pois em todo acto de conhecer, há sempre uma complexidade de esquemas coordenados.

Para se construir uma esquemática coordenada do universo é preciso submetê-la à normal da totalidade. Esta é dada pelo vector, pela direcção que a totalidade toma. Um sistema de anatomia tem de obedecer à normal anatômica, como um físico à normal física. Um sistema de Filosofia só pode ser construído quando obedece à normal do Ser infinito, ou da totalidade do universo. Impõe-se, para que um sistema tenha solidez, que apresente coerência (de *cum haerens*, de *haeso*, juntar com ligação, daí herança). Conseqüentemente, um sistema forma uma tensão esquemática, constituída de um universo de constelações esquemáticas, que abrangem a totalidade do saber humano, sob a normal da totalidade. Um sistema filosófico é válido na proporção que obedece a tais normas.

A sistematização impõe-se até no campo das ciências particulares.

Podemos iniciar a exploração de um campo do conhecimento, reunindo apenas materiais, como procedemos para a construção de um prédio. É preciso descobrir e revelar os nexos, que interconexionam, que interligam os diversos factos, segundo a sua significabilidade, para estabelecer a normal de uma totalidade, que é a teoria. Posteriormente, tais teorias são conexionadas numa síntese, que é a hipótese. Esta não pode nem deve contradizer a normal genérica a que pertença o sistema regional.

A reunião num todo coerente do saber epistêmico impõe-se ao homem como uma necessidade de origem mais profunda do espírito humano. Sendo êste um constructor de totalidades esquemáticas, a reunião de todo saber em um sistema é uma imposição constante do seu espírito.

Não há, portanto, sistema sem a subordinação dos conhecimentos parcelados à normal da totalidade esquemática.

TESE 324 — *Há um sistema da razão e um sistema da natureza.*

Que a natureza, o que é nascido (de *natura*), o que pode surgir, tenha um sistema, é evidente em face das teses já demonstradas. A totalidade universal forma um coerente sistema. A razão humana procura captá-lo, e graças à sua esquemática constrói um saber mais ou menos coerente da natureza.

Como o saber humano é sempre proporcionado ao homem, êsse saber é intencional, e funda-se nos esquemas por êle construídos, que são referidos pelos factos, mas que, por sua vez, se referem aos esquemas eidéticos da ordem ontológica. Rigorosamente não se pode dizer que a nossa esquemática reflita a ordem ontológica, senão que a reflete proporcionadamente à natureza humana. Não se pode porém negar ao homem capacidade para a construcção coerente de uma esquemática correspondente à realidade, universal e proporcional ao espírito humano. Se esta não reflete tôda e totalmente (*tota et totaliter*) a realidade, pode reflecti-la como um todo, e ser, assim, verdadeira dentro do seu âmbito. O conhecimento exaustivo não podia pertencer

a um ser finito como o homem, mas nem por isso se pode dizer que seja êle falso pelo simples facto de não ser total e absolutamente verdadeiro.

TESE 325 — *A Ciência busca o "como" e o como do "porquê" próximo das coisas, mas a Filosofia é um afanar-se pelo "porquê" do "como" e pelos últimos "porquês" dos "porquês".*

A Ciência diz-nos *como* se dão os factos e procura dar ao homem o poder de dominá-los. A Filosofia, quando realmente é tal, busca saber o *porquê* dos factos, o *porquê* do *como* e dos próprios *porquês*, pois, busca a razão ontológica dos factos, transcendendo-os portanto, e não permanece apenas na imanência, como o faz a Ciência.

TESE 326 — *Se a Filosofia tem vários métodos para alcançar a sua meta, uns são indubitàvelmente mais hábeis que outros, e um há de haver que será o mais hábil para ser usado pelo homem.*

Se a esquemática humana pode reflectir *totum et non totaliter*, isto é, pode dar um conhecimento sistemático do todo, segundo aquela esquemática, não porém total e exaustivamente (cujo saber exigiria uma mente infinita), e como têm surgido vários sistemas, é, pois, evidente que há vários caminhos (*odos* em grego) e bons para alcançar essa *meta* (*meth'odos*).

Mas como a verdadeira e absoluta ciência de todo o ser já está contida no próprio ser, há de haver, indubitàvelmente, um caminho mais hábil para ser alcançado pelo homem que outros. Se uns são mais hábeis que outros, há de haver um que será o mais hábil.

Em todos os tempos considerou-se que o ponto de partida deve ser um ponto arquimédico, apodítico, de validez universal. Propusemos um que é de validez universal ("alguma coisa há"), sôbre o qual não pode pairar nenhuma dúvida séria, pois ultrapassa até a esquemática humana.

Conseqüentemente, a análise dessa proposição apodítica revela-se como um caminho hábil. E como não conhecemos outro melhor, propomo-lo como o mais hábil até prova em contrário.

TESE 327 — *Filosofar é acção.*

Filosofar é a acção que consiste em conexionar, de certo modo, um facto ou factos à totalidade do universo, e transcendê-los ou não, ao reflectir sôbre êles, e sôbre os diversos nexos hierárquicos que têm com os outros factos e entidades antecedentes e conseqüentes, inclusive transcendentais, a fim de alcançar uma visão humana da Verdade.

A Filosofia é acção; é o afanar-se para alcançar a *Mathesis Suprema.*

Se esta é ou não alcançável pelo homem, êste, como um viandante (*homo viator*), deve buscá-la sempre, até quando lhe paire a dúvida, de certo modo bem fundada, de que ela não lhe está totalmente ao alcance.

Êsse afanar-se acompanhará sempre o homem, e estabelecido um ponto sólido de esteio, devemos esperar por melhores frutos.

APÊNDICE

A FILOSOFIA CONCRETA É O MODO MAIS SEGURO DE FILOSOFAR

Os exames feitos até aqui evidenciam que a *filosofia concreta* não se funda num especular meramente *a priori*, como poderia parecer aos olhos de pessoas desavisadas. Desde o ponto arquimédico de partida do nosso filosofar, até aqui, temos sempre procurado, nos factos da nossa experiência, elementos suficientes para servir de apoio às teses que apresentamos e às demonstrações que oferecemos.

É mister nunca esquecer que a *filosofia concreta* só concebe o filosofar que se funda em demonstrações apodíticas, com o nexo de necessidade ontológica manifesto, e foge, dêste modo, de tôda *doxa*, evitando, tanto quanto possível, os juízos meramente assertóricos. Mesmo quando consideramos tais juízos, buscamos a apoditicidade correspondente, salientando o nexo de necessidade ontológica, sem o qual o filosofar permanece no terreno das meras apreciações. Ademais, fundando-nos no contingente, não podemos sair do terreno das hipóteses, e é esta a razão por que a ciência, como é entendida ainda hoje, por permanecer no terreno das contingências, não se livra das hipóteses, e está constantemente sujeita a retificações de tôda espécie, que podem derruir, de uma hora para outra, as suas mais caras afirmações.

O filosofar, que permanece no campo da contingência, só pode concluir apreciações orientadas ao sabor das valorizações e desvalorizações eminentemente afectivas, ou quando intelectuais, fundadas apenas em juízos assertóri-

cos, ou juízos prováveis, que não têm a seu favor a apoditicidade imprescindível que o verdadeiro filosofar deseja.

A *filosofia concreta* não se coloca no terreno da opinião (*doxa*). E justificamos nossa posição por razões de ordem lógica, ontológica e histórica.

A Filosofia é Ciência, porque é um saber culto, e, como tal, é um saber fundado em demonstrações, como vimos. Ora, entre as demonstrações, aquela que oferece a maior segurança é a apodítica, porque esta dá um nexo de necessidade. Não o nexo de necessidade hipotética ao qual alcança a Ciência. Examinando um facto do acontecer cósmico, podemos estabelecer os factôres, causas, condições, sem as quais o facto não se daria. Assim, se algo acontecer, sabemos que, necessàriamente, acontece pelas causas que o geraram, não que seu acontecer seja necessário, porque poderia ser frustrado o seu evento, pela conjunção de outros factôres, causas e condições. Assim, o que é contingente pode suceder ou não, mas, se sucede, necessàriamente sucede por razões suficientes para assegurar o seu evento. A essa necessidade hipotética pode alcançar a ciência, e deve procurá-la. Mas essa necessidade é de um grau axiológico inferior à necessidade ontológica, aquela que assegura a impossibilidade de ser de outro modo senão o que ela estabelece. Se é certo que não somos ainda capazes de alcançar em tudo o nexo ontológico de necessidade, sem dúvida temos de reconhecer que, quando o alcançamos, atingimos a um ponto mais alto e mais seguro do filosofar. E também não se poderia deixar de admitir que êsse deve ser o ideal de tôda filosofia que deseja alcançar a máxima concreção, porque o saber humano culto é de grau mais elevado quanto maior fôr a apoditicidade que possa oferecer aos seus postulados.

Conseqüentemente, tanto no campo lógico, como no ontológico, êsse proceder é o que assegura maior soma de fundamento e também o máximo fundamento possível e, por essa razão, o filósofo, que não quer ser apenas um especulador de idéias ao sabor das valorações, muitas vêzes suspeitas, deve buscá-lo afanoso e exigente.

Històricamente, essa posição é a mais consentânea com a Filosofia. É costume afirmar-se que esta, no sentido que a temos no Ocidente, inicia-se através das especulações de

Tales de Mileto. Em favor dessa tese, aproveita-se a afirmativa de Aristóteles na *Metafísica,* onde declara que *êsse modo de filosofar* inicia-se com aquêle filósofo. Na verdade, Aristóteles diz que "êsse modo de filosofar" é o naturalista, o modo fisiológico do especular, fundado nos factos do acontecer cósmico. Pròpriamente afirma que Tales inicia *êsse* modo específico de filosofar.

Se Aristóteles, posteriormente, silencia sôbre a paternidade do modo de filosofar apodítico, que busca os nexos de necessidade ontológica, que êle procurava afanosamente, devemos, contudo, lembrar que êle é iniciado por Pitágoras. Êste afirmava aos discípulos, e é uma tomada de posição clássica do pitagorismo, que não há ciência sem demonsrtção, e a melhor demonstração é a que se funda em juízos apodíticos. O testamento filosófico de Pitágoras aos discípulos foi êsse: buscar os nexos de necessidade ontológica, o que necessàriamente tem de ser, e não pode ser de outro modo.

Com êste se inicia, na Grécia, o filosofar no sentido genuinamente concreto, que é prosseguido, depois, por Sócrates e Platão, dois genuínos discípulos do pitagorismo, e por Aristóteles que, nesse proceder, foi mais platônico do que julgava e, conseqüentemente, mais pitagórico do que podia suspeitar.

Ao estudar as substâncias imateriais, Aristóteles induz mais probabilidade que necessidade. Ao perceber que não alcançou a esta, exclama: "Deixo que outros mais valentes proclamem a necessidade", visto sentir que seus argumentos não alcançavam a apoditicidade que desejava. A leitura da obra de Aristóteles desde logo nos revela que é êsse o seu desejo constante. É êle mesmo quem proclama que, *na Filosofia, a única autoridade é a demonstração.* É um êrro palmar que se perpetuou o de julgar-se que o *autos ephas* ("êle mesmo fala"), que muitos traduziram indevidamente pelo famoso *magister dixit,* significasse, para os pitagóricos, que as opiniões do mestre fôssem definitivas, como se vê, por exemplo, no campo religioso. Absolutamente, não. O mestre é símbolo do que possui a verdade, e só possui a verdade aquêle cujos postulados se fundam em demonstrações apodíticas. E tôda a vez que alguém a

alcança, é o mestre que fala, é êle mesmo (*autos*) que fala (*ephas*). É a própria Ciência que fala.

Portanto, a verdadeira *filosofia concreta* é aquela que se funda, não na contingência, não na probabilidade, não na condicionalidade, mas na necessidade ontológica.

É por essa razão que, enquanto as ciências em geral (tanto as naturais como as culturais), fundarem-se apenas no contingente, ver-se-ão os estudiosos envoltos nas malhas das opiniões, da *doxa*, e da heterogeneidade das idéias, de fundamentos precários, e não conseguirão estabelecer pontos seguros, critérios irremovíveis, que lhes permita palmilhar o caminho do conhecimento com a segurança desejada. Não é, pois, de admirar que em setores como a Política, a Estética, e a própria Sociologia, a História e outros, as opiniões sejam as mais várias, as controvérsias mais agudas e a disparidade a mais extrema. Sem estabelecer-se que é mister procurar os nexos de necessidade ontológica, e encontrá-los, êsses setores serão sempre pródigos de heterogeneidade, de confusões, de disparidade e de insegurança.

Não podemos deixar de considerar que é difícil a busca da apoditicidade. Ela exige o máximo de esfôrço mental humano e, sobretudo, uma cautela tão grande, que desanima a muitos que tentam encontrá-la. Ademais, muitas vêzes, a apoditicidade encontrada não resiste a uma análise lógica em profundidade, e cai ante os golpes de algumas distinções empregadas com mãos de mestre. Essa é também a razão por que nunca, como hoje, a lógica como a dialéctica exigiram tanto estudo, tanta acuidade mental, um grau prodigioso de subtileza, para que se evitem as confusões tão freqüentes.

Partindo-se de tais posições, que são as mais seguras, o processo filosófico do ocidente permite que dêle se extraiam algumas conclusões valiosas.

Aquêles que hoje em dia julgam que o filosofar é condicionado pela histórico, que afirmam que as diversas tomadas de posição dependem dos temperamentos e caracteres, ou das condições das classes sociais, têm realmente um fundamento quanto ao filosofar contingente, ao filosofar apenas opinativo, ao filosofar apenas assertórico, ao filo-

sofar eminentemente probabilítico. Êsse modo de filosofar é temporal, histórico, condicionado aos factôres transeuntes dos diversos modos de ser do homem no histórico-social.

Mas, quem pode, por exemplo, pôr em dúvida, que há um saber que ultrapassa as condições históricas? Por acaso a aritmética depende do predomínio de uma classe social sôbre outra? As regras fundamentais do silogismo são dependentes dos factôres econômicos? A apoditicidade ontológica funda-se nas opiniões políticas ou nas cosmovisões dependentes do histórico-social? Por acaso as teses que demonstramos no decorrer desta obra estão sujeitas às perspectivas de classe?

Ora, tais conquistas, já obtidas, nos indicam que há um campo que ultrapassa ao transeunte histórico e à condicionalidade das condições e do *status* humano na sociedade? Que se afirme que a Filosofia eminentemente dominada pela *doxa* tenha êsse carácter, ninguém poderá negar a validez de tal tese. Mas que se afirme que não há possibilidade de um filosofar que ultrapasse essas condições e essas contingências, demonstramos nesta obra que tal afirmativa padece de validez.

O actual espetáculo do mundo é um exemplo dos estragos que a opinião pode oferecer à Filosofia. Revela mais: que fundar-se apenas no contingente não nos leva a mais do que a hipóteses, mais ou menos bem fundadas. E nos mostra, ainda mais, que só podemos superar tais contingências e a ditadura das opiniões diversas se o filosofar se apoiar, e apenas, em demonstrações rigorosas, e as mais rigorosas, que são, afinal, as que se fundam em nexos de necessidade ontológica, as apodíticas.

* * *

No referente ao tema da *matéria*, temos ainda uma seqüência de conclusões que podem ser formuladas:

A *matéria*, como a física pré-relativista, a relativista e a post-relativista conceberam, não pode ter como essência a corporeidade.

Ademais não pode ser o princípio primeiro de tôdas as coisas que são; nem a fonte e origem primeira de tôdas elas.

Considerada metafìsicamente, a matéria é puramente matéria, simplesmente matéria.

O que de mais seguro alcançou o filosofar concreto é que é ela um modo de ser, o qual consiste no seguinte:

um ser em acto finito é um ser dependente e, conseqüentemente, não é tudo quanto pode ser nem em sua espécie. Há, sempre, um saldo de possibilidades. E estas consistem em determinações possíveis, que pode êle realizar e sofrer. Entre essas determinações, temos que considerar as meramente accidentais e as formais. As meramente accidentais pode sofrer todo ser finito em acto. Quando um ser dessa espécie pode sofrer uma determinação formal, de modo que passe a ser formalmente outro ser, com sua especificidade, temos o que chamamos de *informação generativa,* a geração de um novo ser, especìficamente outro. Todo ser, enquanto apto a tal informação, é êle matéria. Em suma, matéria é um determinado modo tensional de ser do ente finito em acto (substancial, portanto), que o torna apto a receber determinações formais. Neste caso, passa a ser êle a *substância primeira* (no sentido aristotélico) do que surge de novo, que tem uma nova *forma,* que é a *substância segunda* do novo ser, cujo composto é o *synolon* aristotélico.

Todo ser dessa espécie caracteriza-se por ser limitado por superfícies, que é a essência da corporeidade. É corpo, portanto.

A matéria é, assim, a forma tensional, que é apta a receber determinações formais (corpóreas, portanto).

Todo ser finito, já demonstramos, não pode ser tudo quanto pode ser, nem tudo quanto o ser finito pode ser em sua especificidade. Êsse poder ser, que não é (referente à sua especificidade ou referente à especificidade que pode obter por informação generativa), constitui a sua possibilidade, a sua potência prometeica; posterior, portanto.

A potência de um ser é, pois, um co-princípio de todo ser, porque dêle não se separa, e constitui seu ser possível. É, assim, a potência do seu acto.

Como o modo de ser material não é o único possível, — como até as novas experiências da física moderna verifi-

cam, e o especular filosófico concreto já o havia demonstrado de modo apodítico —, verifica-se, que, inevitàvelmente, há outros modos de ser, que não o corpóreo nem o meramente material.

Se há sêres em acto finito, que são capazes de serem determinados por determinações formais, há actos finitos que são apenas aptos a receber determinações de outras espécies. Ora, filosòficamente, os entes finitos em acto são aptos a receber determinações, como também a determinar. São, portanto, compostos de acto e potência, que preferimos chamar *enérgeia* e *dynamis*, a fim de evitar a confusão que se possa fazer com o acto e potência, quando visualizados do ângulo do *Hen-dyas-aóristos*, que já estudamos.

Como todo ente finito em acto tem uma forma, tem uma lei de proporcionalidade intrínseca, e quando não é êle composto de matéria e forma, mas apenas tem uma forma, esta é êle mesmo. Neste caso, seu ser consiste em uma forma em acto, em uma forma separada; subsistente, portanto. É um ser que apresenta persistência, insistência, subsistência. Dêsse modo, o especular em tôrno das substâncias separadas, que encontramos em Pitágoras, em Platão, em Aristóteles, em Averrois, em Avicena, em Avicebron, em Tomás de Aquino, e em tôda a especulação escolástica, tem seu fundamento não só ontológico, como também um fundamento na verificação científica.

É mister, aqui, esclarecer o sentido do têrmo *verificação*. Verificar é ver se é *vero*, se é verdadeiro alguma postulação. A verificação não é apenas a experimental, como pensam alguns, julgando que só no campo da experimentação e da observação científicas se possam dar tais providências. Há, também, uma verificação lógica, uma verificação ontológica. E tais postulados tinham uma verificação lógica e ontológica, e têm agora uma verificação científica.

Demonstramos também, nas páginas anteriores, que além da evidência da existência de substâncias separadas, há também substâncias separadas intelectuais, que, na linguagem clássica, chamam-se espirituais.

Se perpassarmos os olhos pelo processo filosófico dos gregos até nossos dias, vê-se claramente que a Filosofia, concretamente fundada, permitiu estabelecer teses com sufi-

ciente apoditicidade, que as verificações de ordem científica terminaram por oferecer uma cooperação probativa muito importante, sobretudo se considerarmos que, durante séculos, no Ocidente, tem prevalecido, entre muitos filósofos, a impressão de que a Ciência não só se afastava constantemente da Filosofia, como a golpeava de modo a desterrá-la totalmente, tornando-a coisa absoleta e superada. Quando consideramos a predominância do opinativo no filosofar de tantos, não é de admirar que alguns se demitam, e até proclamem que não se consideram mais filósofos. Por que surgem tais tomadas de posição? Surgem apenas de um ponto errado de partida: como jamais conseguiram sair do terreno da contingência, julgam que a Filosofia só nesse terreno pode ser exercida. Ora, a contingência, o empírico, é o campo da ciência. Portanto, como desmerecer a contribuição científica tão segura nesse campo (pelo menos é o que parece a tais olhos), por um especular que só pode levar a abstracções perigosas? Mas o êrro consistia em pensar que apenas o homem tem contacto com o contingente e o empírico, que ao homem estivessem negados os roteiros que permitem penetrar no ontológico. Êsse êrro tem sido de funestas conseqüências, e não tem permitido que o filosofar moderno encontrasse pontos de apoio seguros, o que levou ao desfalecimento e até à desesperança tantos espíritos, dignos de melhor sorte. Também tem sido êsse preconceito a causa de se ter instalado um abismo entre o filosofar eminentemente moderno e as grandes contribuições da escolástica. A afirmativa de que esta "engenha (uma natureza) de idéias *a priori*, e assenta em deduções sutis, eloqüentes, mas inverificáveis", foi apenas um preconceito desmentido pelos próprios factos. A verificação científica não é a única, repetimos. Em seus fundamentos, a escoiástica baseou-se em idéias verificáveis, lógica e ontològicamente, e muitas delas encontram o esteio, também, da Ciência.

É mister fazer-se justiça ao grande trabalho de vinte e cinco séculos do especular filosófico. A escolástica é uma fase dêsse grande processo, fase maravilhosa, constructiva. Caracterizou-se, sobretudo, pela análise em profundidade, que já se havia conquistado, e representa um grande progresso do pensamento sem afastar-se do que é seguro e evidente. Por isso não é sem justificativa que se fala numa *filosofia perene* (numa filosofia que atravessa os anos, *per annus*). E essa *filosofia perene* é a que se funda na apo-

diticidade, é a que se funda no que chamamos *filosofia concreta,* que não só tem seu esteio nos nexos de necessidade ontológica, mas que, por outro lado, separa sem esquecer de concrecionar, não abstractiza as análises isoladas sem recordar que o separado tem de ser restituído à concreção de que faz parte. E mais ainda: afana-se em jamais esquecer os aspectos contrários, dentro de uma dialéctica que considera as oposições, que examina o que se afirma na estructura de uma coisa, sem esquecer o que se alheia a essa estructura, mas que é imprescindível para uma compreensão global.

E essa é a *filosofia concreta* como a concebemos, cuja justificação não é fundada em outra autoridade que a da demonstração. Por isso, para finalizar, queremos repetir o que dissemos no prefácio da 1.ª edição: o valor de nossa filosofia é proprocionado às demonstrações que ela usa e emprega: "como construcção filosófica, ela valerá na medida que valerem as suas demonstrações".

ALGUMAS TESES DE DUNS SCOT CORROBORADAS PELA FILOSOFIA CONCRETA

Damos a seguir algumas teses de Scot que são corroboradas pelas demonstrações realizadas pela *filosofia concreta*, o que demonstra que, seguindo por outras vias, alcançamos as teses fundamentais do escotismo, que constituem parte do tesouro das conquistas da escolástica. Conservamos, tanto quanto possível, a terminologia de Scot. Deixamos de comentar as teses reproduzidas, que são apenas parte do grande manancial escotista, por já terem recebido comentários e demonstrações nas provas que oferecemos às nossas teses.

1) Tudo quanto tem o ser em qualquer sentido e em qualquer grau é uma *entidade*.

2) O contrário da entidade é o nada absoluto.

3) Lògicamente, tudo quanto admite a atribuição de um predicado positivo é ser.

4) O ser é inteligível; conseqüentemente é inteligível tôda entidade.

5) Todo conhecimento começa pelo ser, que é a primeira noção concebida pelo nosso intelecto para que concebamos alguma coisa determinada, ou não.

6) O ser real, objecto de conhecimento, que existe apenas no intelecto, é o ser de razão, que é objecto próprio da Lógica.

7) O ser real, objecto de nosso conhecimento, que existe também fora de nossa mente, tomado segundo diversos graus de abstracção, constitui o objecto das diversas ciências, outras que a Lógica.

8) O *qui* das coisas é uma entidade, é um ser qüiditativo. Êste é o objecto da Metafísica. O ser real-existente é o objecto das diversas ciências.

9) Entre dois sêres, a realidade de sua distinção é proporcionada à realidade dos sêres comparados. Se os sêres são reais-reais, a distinção é real-real; se reais-ficcionais, a distinção é real-ficcional; se reais-formais, a distinção é real-formal.

10) A distinção entre entidades qüiditativas é formal.

11) Onde há entidade, há ser; onde há ser, há unidade. Onde há um ser qüiditativo, há uma entidade qüiditativa, há uma unidade qüiditativa. A unidade qüiditativa é de ordem distinta da unidade real-real.

12) Predicar a qüididade (essência) é predicar *in quid*. A unidade da qüididade é qüiditativa e indeterminada quanto à individualidade e à universalidade, mas determinável de tais modos. Por essa razão a predicação meramente qüiditativa, enquanto tal, é unívoca. Na coisa (*in re*) a qüididade é, porém, análoga. Ou seja, a qüididade é ontològicamente unívoca, mas ônticamente análoga.

13) O ser, tomado qüiditativamente, é unívoco; tomado, porém, ônticamente, é análogo. A qüididade só se existencializa ônticamente pela individualização subjectiva. Esta, de per si, não confere existência, mas é a condição formal última da sua possibilidade.

14) O acto individual é, na forma, sua última actualidade.

15) A existência é sempre individual.

16) A causalidade existencial, de um ser activo é proporcionada à sua forma.

17) Na ordem das causas, há uma hierarquia proporcionada à hierarquia das causas próximas e remotas.

18) A causalidade e a efectibilidade são propriedades metafísicas do ser.

19) A efectibilidade (ou seja a possibilidade de que sejam produzidos efeitos) implica, necessàriamente, um ser efectivo não efectível, primeiro; pois, do contrário, a efectibilidade seria impossível.

20) A efectibilidade não prova apenas a possibilidade de uma causa primeira e por si, mas a implica necessàriamente.

21) A admissão da possibilidade de uma primeira causa incausada pressupõe a sua existência.

22) A Teologia é a ciência do ser singular, cuja essência é individualizada pelo modo da infinidade (definição de Scot).

23) Tudo é infinito no Ser Infinito, e nêle tudo é realmente idêntico.

24) Por ser infinito, o Ser Primeiro compreende em si a infinidade dos sêres qüiditativos possíveis; êsses seres são, nêle, qüiditativamente distintos, mas a realidade de sua distinção qüiditativa não introduz, nêle, nenhuma distinção de existência actual; ao contrário, as entidades qüiditativas, formalmente distintas, existem em Deus pela existência, idênticamente a mesma em tôdas, do Infinito actualmente existente.

25) O ser infinito, no qual as entidades qüiditativamente distintas são idênticamente um mesmo existente actual, é absolutamente simples; a infinidade implica a simplicidade, a finitude implica a composição.

26) A univocidade metafísica do ser enquanto tal não se estende do ser finito e composto ao ser infinito e simples; não há nenhuma comunidade real, nem de ser qüiditativo nem de ser de existência, entre "ser-finito" e "ser-infinito".

27) Em Deus, a essência é absolutamente primeira, e é em relação a ela que tudo se situa na divindade.

28) A primeira moção divina é a pela qual a essência de Deus se move por assim dizer a conhecer a si mesma a título de intelecto; sendo infinito, Deus é intelecção infinita da infinidade dos sêres qüiditativos eternamente presentes em seu intelecto a título de objectos conhecidos.

29) Êsses sêres qüiditativos chamam-se Idéias; a título de objecto de um acto de intelecção formalmente distinto, cada idéia divina possui um ser qüiditativo distinto, mas nenhuma delas tem existência distinta e própria; tôdas juntas existem da existência simples do Infinito actualmente existente.

30) O acto, pelo qual o Ser infinito conhece as Idéias, não depende, nêle, senão da essência e do intelecto cognoscente da infinidade das entidades qüiditativas possíveis com tôdas as relações possíveis; natural e necessário, êsse acto precede a todo movimento da vontade.

31) Os possíveis não dependem senão da essência de Deus e de seu intelecto, mas ao escolher livremente aquêle dentre os que serão criados, sua vontade transforma-os em criáveis; um criável é, pois, uma entidade qüiditativa individualizada, que a vontade divina escolheu para ser criado. A escolha livre dos criáveis não afecta em nada o ser qüiditativo dos possíveis, não causa nêles senão a criabilidade.

32) A contingência inicial de tôda vontade de Deus *ad extra* é a causa de tudo o que há de contingência no mundo; da mesma forma que o princípio de contingência radical do ser finito em relação ao ser infinito só pode ser suplantado pelo amor, não o será senão por êle como finalidade.

33) A execução da vontade divina *ad extra* chama-se criação. Ela é a obra da essência divina como potência; a potência do ser infinito é infinita, por isso a chamamos de omnipotência. Omnipotência é o poder de produzir do não-ser ao ser todo ser possível, imediatamente e sem o concurso de nenhuma causa segunda interposta.

34) A composição dos sêres finitos imita proporcionadamente a simplicidade do ser divino, mas, enquanto no ser infinito as entidades qüiditativas são idênticamente a existência infinita, as entidades qüiditativas no ser finito tomam sua existência da existência do todo de que fazem parte. Em suma, o finito é, por definição, composto.

35) Cada existente possui, pois, uma dupla unidade: uma qüiditativa, outra de existência. A unidade qüidita-

tiva inclui tôdas as formas distintas que entram em sua composição, desde a forma de corporeidade até a alma intelectiva, sem que essas formalidades percam aí sua distinção, nem sejam existências distintas. A unidade de ser da existência é a do ser de existência do todo, que implica a coexistência simultânea de tôdas entidades qüiditativas distintas, que entram na sua estructura.

36) Cada ser não sendo o que é senão por sua forma substancial, é por ela que êle é tal ser, e que é um ser actúalmente existente.

37) Já que só o indivíduo existe, tudo, no indivíduo, está individualizado.

UM EXEMPLO DO RACIOCINAR DIALÉCTICO-CONCRETO

De nosso "Métodos Lógicos e Dialécticos", reproduzimos esta passagem:

"A dialéctica concreta, por nós apresentada para realizar o exame e a análise filosófica, consiste pròpriamente em estabelecer, com o máximo rigor, em primeiro lugar, a terminologia e a conceituação filosóficas, que devem fundar-se na apoditicidade dos juízos ontológicos necessários.

Após a precisão de alguns têrmos, podem ser estabelecidas as providências dialécticas, que se fundam na axiomática exposta em "Filosofia Concreta", pois é fundado na apoditicidade daquelas teses que será possível palmilhar com segurança a Filosofia.

Esta, de uma vez por tôdas, tem de afastar-se do campo da *doxa*, das opiniões, das meras asserções fundadas em convicções, do pensamento subjectivo, vário e heterogêneo, de sabor mais estético. A autoridade, na Filosofia, é a demonstração. E seguindo a linha pitagórica: não há filosofia onde não há a demonstração. O resto são ensaios de filosofar e não filosofar. O que não se pode demonstrar não se pode afirmar, senão hipotèticamente. As convicções pertencem ao campo da crença, como a revelação ao campo da religião. Aí elas são autoridades. Na Filosofia, não. Nesta, como na Ciência, a demonstração é fundamental. E as hipóteses são aceitáveis na proporção em que não contrariam o que já está demonstrado, mas, acrescentemos, o que já está demonstrado com apoditicidade ontológica.

Para que possamos saber aplicar a *dialéctica ontológica* (que chamamos de *dialéctica concreta*), aproveitando as providências oferecidas em nossos trabalhos sôbre dialéctica, impõe-se que se parta do início, que é a formação de uma terminologia rigorosamente filosófica e apodìticamente bem

fundada, com conteúdo ontológico. É mister alcançar-se ao conteúdo *que é o único que pode ter o conceito ontològicamente considerado*, não històricamente, pois pode um conceito sofrer modificações de acepção no decorrer do tempo e através dos indivíduos. Essas acepções não interessam fundamentalmente à *dialéctica concreta*, pois só se poderá operar com segurança, quando os conceitos fôrem rigorosamente fundados em conteúdos ontológicos. Temos que alcançar a fórmula: *S só pode ser P*. O definido deve sobrevir à definição. Esta, alcançada ontològicamente, com o rigor apodítico, passa a ser o conteúdo do conceito e não pode ser êle usado com outra acepção, no processo analítico-dialéctico-concreto, sob pena de afastarmo-nos do caminho concreto que buscamos para encontrar os pontos arquimédicos para o filosofar.

* * *

Procedamos, pois, no emprêgo de nosso método analítico, e façamos as justificações que se tornam necessárias.

Ante a *presença* e a *ausência*, notamos que a presença e a ausência são tais de alguma coisa. Uma *presença*, que não é de alguma coisa, não é *presença;* uma *ausência*, que não é de algo, não é *ausência*.

A presença implica necessàriamente algo que é (ser), porque presença de nada é nada.

Do que se diz presença *é*.

O conceito de presença é afirmativo; indica algo afirmativo, porque o que é presente afirma-se *sim* e não *não*.

A presença afirmativa é ser. A afirmação da ausência é afirmar nada.

Mas afirmar é afirmar alguma coisa, pois uma afirmação que não afirma alguma coisa recusa qualquer coisa em sua afirmação. Afirmar a recusa de alguma coisa é negar. Negação é, pois, a recusa de uma afirmação de algo.

E é necessàriamente assim, porque, do contrário, a negação seria, em si, alguma coisa. Ora, o que se pretende dizer quando se nega? Ausência é a resposta. A negação afirma, então, a recusa da presença de algo. Em si, a ne-

gação não é, por ser negativa, nada. A negação é, portanto, a acção de afirmar a recusa da presença de alguma coisa.

Provamos, apodìticamente, em "Filosofia Concreta", que a afirmação deve preceder à negação. Também, conseqüentemente, a presença tem de preceder à ausência. A positividade da ausência é dada pela recusa da presença. Portanto, é dada pelo que tem ou pode ter presença, porque recusar a presença do que é nada, é nada recusar. Dêste modo, compreende-se que há uma positividade na negação, no negativo, mas essa positividade não está na negação em si mesma, pois negar apenas é nada dizer. Se digo *não*, digo-o de alguma coisa. Se fôr um *não* apenas, suspenso em si mesmo, digo apenas a voz, sem referência qualquer. Recuso quando digo não isto ou não aquilo. Então, aqui, há recusa de algo positivo, o que dá positividade à negação. A negação pura, portanto, seria negar nada, e é nada. A negação é, pois, relativa, porque quando se nega, recusa-se a presença a algo. O valor de positividade da negação é dependente, assim, da positividade do que é recusado.

Portanto, *a negação necessàriamente é a afirmação que recusa a presença de algo.*

A afirmação é positiva, e antecede a negação. Esta se fundamenta, positiva-se por aquela.

A presença do afirmativo é o que chamamos ser. Dentro das normas da dialéctica ontológica, só podemos chamar de ser a presença de uma afirmação. Sendo o nada negativo, ser é afirmativo. Neste caso, a negação, sendo a afirmação que recusa a presença de algo, ela recusa a presença de ser. Portanto:

a negação é necessàriamente a afirmação que recusa a presença de ser.

Mas a presença é afirmativa. E como afirmação é ser, e afirmação é anterior à negação, o ser é anterior ao nada. E, ademais, para haver afirmação, é necessário que haja algo, um ser. Portanto, necessàriamente, o ser antecede ontològicamente à afirmação e a fundamenta, porque, sem o ser, não poderia haver afirmação. Neste caso, há primeiro o ser, o qual se afirma. A presença do ser afirma a presença e a afirmação. *Afirmação é, pois, a positividade do ser, como negação é a ausência do ser.*

Portanto,

o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica é o ser. E não é difícil demonstrá-lo apoditicamente.

Ser é afirmação, é positividade, necessàriamente. Se afirmasse outro, êsse seria ser. Conseqüentemente, ser é a afirmação de si mesmo. E por que dizemos que é em sua pureza ontológica? O que não tem mescla com outro, diz-se que é puro. A razão de ser é ser, porque o nada não poderia dar razão de ser ao ser. A razão *logos* do *ontos* afirma ser, afirma a si mesmo; portanto, o que afirma a si mesmo em sua pureza ontológica é o ser.

Ser é a afirmação ontològicamente pura de si mesmo.

Há ser onde há essa afirmação ontològicamente pura de si mesmo.

Perguntar-se-ia se *potência, possibilidade, possível* seriam *ser* também. Embora ainda não tenhamos alcançado o conceito ontológico dêsses têrmos, diríamos, por ora, fundados no que já foi demonstrado em "Filosofia Concreta", que não ser também. Uma possibilidade, um possível são afirmações ontològicamente puras de si mesmas, porque a possibilidade, que não é possibilidade, é nada de possibilidade. Se o possível ainda não é em pleno exercício actual de ser, é algo positivo que afirma a si mesmo enquanto possível. É ser, portanto.

Mas, antes de penetrarmos mais analiticamente no tema da *potência*, que exige o exame do tema do *acto*, preferimos permanecer na análise que vínhamos fazendo, para fundamentarmos ontològicamente, com rigor apodítico, a terminologia da *dialéctica concreta.*

Quando se afirma algo a algo, o que é afirmado diz-se *pre-dicado* (de *pre* e *dicere*), e o que ao qual se dirige a predicação diz-se *su-jeito* (de *sub* e *jectum*). Ou se afirma a adequação, ou conveniência; em suma, presença do predicado, ou recusa-se a sua presença. No primeiro caso, é afirmativo; no segundo, é negativo. O enunciado dessa predicação de algo a algo é a proposição, e quando há assentimento da mente é o *juízo*, o julgamento, pois há aí um acto de julgar, o julgamento. Os juízos são, assim, afirmativos ou negativos, consoante a divisão acima descrita.

Quando se dá a algo algo que é de seu direito, diz-se que se dá um tributo (de *tribuere*, de dar o que é de direito, o que pertence a alguma coisa de pleno direito). Assim quando se predica, dando a um sujeito algo que lhe é devido, diz-se que se *atribui* o predicado. *Atributo* é o predicado, que é devido ao sujeito. Neste caso, o atributo não é um favor que é dado; é o que pertence já, de pleno direito, ao sujeito. Quando, no juízo, predicamos o atributo, não estamos concedendo algo, que, nesse instante, passa a pertencer ao sujeito, mas estamos *descobrindo* algo que o sujeito já possui de pleno direito.

Assim, *a presença e a afirmação são atributos do ser, porque são de seu pleno direito.*

Só é *atributo* o predicado que é de pleno direito do ser ao qual é predicado.

Como há antecedência do ser ao nada, sempre houve ser, pois não seria admissível uma antecedência da negação, pois esta, em si mesma, não é nada, e teríamos afirmado a antecedência do nada absoluto. Foi demonstrado em "Filosofia Concreta" que sempre houve o ser e *um* ser. Seguimos ali um caminho ontológico que nos permitiu uma demonstração apodítica. Mas, o caminho dialéctico-concreto também permite alcançar a mesma apoditicidade pela análise dos conceitos, quando fundamentados com rigor ontológico.

A negação em si mesma é ausência absoluta de ser, é nada absolutamente. A negação é positiva quando é a recusa de uma positividade. E só há negação quando há essa recusa da positividade. Ora, a positividade é a afirmação (e a recusa implica a afirmação, porque recusar é realizar um acto afirmativo de ausência de algo positivo), o que implica necessàriamente o ser. O ser, necessàriamente, é antecedente absoluto. Sempre houve necessàriamente o ser. A predicação da presença constante ao ser é um *atributo* dêste, pois o ser é a afirmação em sua pureza ontológica de si mesmo.

O ser sempre afirmou em sua pureza ontológica a si mesmo.

Sempre houve uma afirmação absoluta.

Ora, sendo o ser afirmação e positividade, êstes atributos implicam a presença de si mesmo. Ora, do modo que fôr o ser em si mesmo indicará o modo de ser de tal positividade.

A tudo quanto se pode atribuir o ser é ente, que vamos substituir pelo têrmo grego *ontos*, em vista da deformação dos conceitos latinos, por influência das asserções da filosofia através dos tempos.

Assim, usemos para a terminologia da *dialéctica concreta*, os seguintes têrmos, para expressar os conceitos que já tivemos oportunidade de examinar.

Para *Ser*, usaremos o conceito clássico *ser* quanto ao verbo, e *esse* quanto ao substantivo.

Para *Ente* usaremos *ontos*.

Atributo e *predicado*. Conservaremos tais têrmos, bem como o de *sujeito*.

Nada. Empregaremos em sentido relativo, nada-relativo, e *nihilum* em sentido absoluto, nada absoluto, a ausência total de tudo quanto é. Na "Filosofia Concreta", vimos que nada, relativamente considerado, tem positividade, e nada absolutamente é impossível, porque *alguma coisa há*. *Nihilum* seria a negação total e absoluta do *Esse*, o que é absurdo, porque *alguma coisa há*.

Ontos predica-se atributivamente do Esse, porque o Esse, necessàriamente é ontos.

Sendo *Esse* a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica, assim como um *ontos* é em si mesmo, dêsse modo será seu *Esse*.

Conseqüentemente, todo *ontos* é, em si mesmo, êle mesmo.

Mas há *onta* que afirmam a sua presença em..., ou seja num lugar, no tempo, no presente, no passado, no futuro, em outro *ontos*.

O *ontos*, ao afirmar a si mesmo, afirma o que é seu *Esse*. Atribui-se ao *ontos* o *Esse*, mas êste apresenta aspectos que se distinguem do de outros *onta*.

Podemos predicar a um *ontos* algo que não podemos predicar a outro. Os predicados, já vimos, são positivos por afirmação ou por recusa, porque o que se predica, predica-se afirmando a presença ou recusando-a.

Quando se diz que a um *ontos* se predica isto ou aquilo, predica-se a presença disto ou daquilo. Quando se predica negativamente, predica-se a recusa, a não-presença, disto ou daquilo. Assim a S predicamos P, ou a S negamos P.

ONTOS *é tudo a quanto predicamos algum atributo.*

Ao nada (e não esqueçamos que é agora o nada-relativo), predicamos a não-presença de algo positivo. Ao *nihilum* predicamos a ausência total de qualquer predicado. Ao *nihilum* não lhe cabe nenhuma atribuição, porque não pode ter nada de direito o que não é. Ao *nihilum* nada se atribui. Conseqüentemente, ao *ontos* algo se atribui, porque *ontos* é o inverso de *nihilum.*

Se dizemos que algo é *ontos,* é porque algo se lhe pode atribuir.

Conseqüentemente, *tudo a quanto podemos atribuir alguma coisa é* ONTOS.

Só ao *nihilum* nada podemos atribuir; ao *nihilum* recusamos totalmente qualquer atribuição.

Portanto, *tudo a quanto não podemos predicar que é* NIHILUM, *é* ONTOS.

Conseqüentemente, *podemos atribuir ao* ONTOS, *necessàriamente, o* ESSE, e dizer *que tudo a quanto podemos atribuir alguma positividade é* ONTOS.

Conseqüentemente, necessàriamente todo ONTOS *é.*

Em "Filosofia Concreta" já examinamos a distinção entre *finito* e *infinito.*

Necessàriamente é infinito o *ontos* que não depende de outro para ser, ou cujo *Esse* não depende de outro *ontos.* Conseqüentemente, pela impossibilidade da antecedência do *nihilum,* um *ontos* infinito antecedeu todos os outros. E êsse *ontos,* que não pendeu de nenhum outro para ser, pois é o primeiro, não pode ter sido gerado por outro.

Só se pode, portanto, chamar de infinito, ou predicar a infinitude ao *ontos* que não pendeu de outro para ser, ou o *ontos*, cujo *Esse*, é êle mesmo. Tal *ontos*, tem, pois, ipseidade; ou, seja, a êle se pode predicar atributivamente a ipseidade (de *ipsum*, si mesmo).

Houve um *ontos*, cujo *Esse* consistiu em ser *ipsum*, ou, seja, *Ipsum Esse*, ao qual se pode atribuir *Ipsum Esse* (ser o seu próprio ser).

Em "Filosofia Concreta" demonstramos haver o *Ipsum Esse*, que houve, há e sempre haverá, cuja prova apodítica dispensamos repetir, fazendo apenas as inferências que a dialéctica concreta oferece.

Daí decorre necessàriamente que todo *ontos*, ao qual não se pode atribuir o *Ipsum Esse*, é finito, porque depende, pois seu *Esse* pende de outro. E como aquêle *Ipsum Esse* foi o primeiro, todo *ontos* finito, directa ou indirectamente, dêle pende, pendeu ou penderá.

O IPSUM ESSE *é, pois, independente absolutamente.*

E temos de atribuir-lhe absolutuidade.

Diz-se *ab solutum* do que é sôlto de (o que é sôlto, *solutum* de algo, *ab*). O *Ipsum Esse* é *ab-solutum* de outro. Sua independência é sôlta de outro *ontos* é, pois, absolutamente independente.

Decorre necessàriamente que, no *ontos* finito, o seu *Esse* não é *Ipsum Esse*. Portanto, há, no *ontos* finito, a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica, que é o *Esse*, mas há algo que não é dêle, que é outro que êle. Conseqüentemente, tem de se atribuir ao *ontos* finito o *Esse*, que é dêle, que é *Ipsum Esse*, e o que não é dêle, que é do outro.

E chega-se a esta conclusão, dialècticamente, da seguinte forma: o *ontos* infinito é *Ipsum Esse*, e apenas *Ipsum Esse*. É um *ontos* que é apenas êle mesmo. O *ontos* infinito é absolutamente *Ipsum Esse*, e apenas tal. É, conseqüentemente, o ONTOS *ao qual se atribui apenas* ESSE.

Esse é a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica. A que *ontos* se poderia predicar plenamente e exclusivamente a afirmação de si mesmo, senão ao primeiro *ontos*, do qual os outros dependem?

Portanto, o *Ipsum Esse* é apenas *Esse;* é o atributo principal do *ontos* infinito.

E poder-se-ia predicar êsse atributo a outro, como o faz o dualismo, que afirma haver mais de um *Ipsum Esse?*

Já demonstramos, em "Filosofia Concreta", pelo caminho da análise ontológica, que tal é impossível.

A prova de que necessàriamente há apenas um *Ipsum Esse*, decorre da própria dialéctica dos conceitos já examinados. Senão vejamos:

Esse é a afirmação, em sua pureza ontológica, de si mesmo. O *Ipsum Esse* é o que é apenas si mesmo (*ipsum*). O primeiro *ontos*, necessàriamente, é *Ipsum Esse*. Se houvesse outro *Esse*, também seria *Ipsum Esse*, também seria apenas a afirmação de si mesmo em sua pureza ontológica; ou, seja, a razão de ser (o *logos* dêsse *ontos*), seria ser em si mesmo, e apenas por si mesmo. Ora, o outro que também seria *Esse* em sua absoluta pureza ontológica, sendo outro a afirmação de si mesmo, indicaria que êle, em si mesmo, não é nada do outro. Como o outro é puramente afirmação da presença positiva, o segundo não poderia ser afirmação de presença positiva de si mesmo, pois, neste caso, ambos teriam atributos, ou pelo menos um atributo que o outro não teria, pois, do contrário, seriam idênticos, e um só, o mesmo, em sua absoluta mesmidade.

Há de haver, para que haja dois *Ipsum Esse*, um atributo, que um tenha e o outro não. E êsse atributo tem de ser tal, ou, seja, de pleno direito. Ora, se ambos são *Ipsum Esse*, qual atributo poderia ter um que o outro não tivesse? Se ambos são apenas *Esse*, qualquer atributo, por ser positivo, pertence ao *Esse*, e ambos os têm. Neste caso, nada diferenciaria um do outro, o que os tornava absolutamente os mesmos, idênticos; um só, em suma.

O *Esse*, que é puramente *Ipsum Esse*, é apenas *Esse*, do contrário não é puramente *Ipsum Esse*. O segundo

Ontos seria *Ipsum Esse*, e apenas *Esse*. Então, ambos seriam absolutamente o mesmo, idênticos, *um só e o mesmo*.

Não pode haver dois. Conseqüentemente, e apodìticamente:

há apenas um só ONTOS, *que é* IPSUM ESSE *e apenas* IPSUM ESSE.

Decorre, dialècticamente, que há apenas um *ontos* que é absolutamente infinito, é aquêle ao qual se atribui o *Ipsum Esse* (a ipseidade).

PRECISÃO DIALÉCTICA DA CONCEITUAÇÃO OFERECIDA ATÉ AQUI

Cabe pròpriamente à dialéctica-ontológica demonstrar que tais conceitos são necessàriamente como foram propostas, e não podem ser de outro modo. Vamos mostrar melhor êste ponto:

Esse só pode ser o que afirmamos, como todos os conceitos até aqui afirmados *só podem ser* o que afirmamos.

O *ontos finito* é necessàriamente, e só, o *ontos* dependente.

O *ontos infinito* é necessàriamente, e só, o *ontos* independente e imprincipiado.

O *ontos infinito* é necessàriamente, e só, aquêle ao qual se pode atribuir o *Ipsum Esse.*

O *ontos infinito* necessàriamente, e só, é *um* e *único.* É *um* e *único* o *ontos* que recebe atributos, que não podem ser atribuídos em sua intensidade a nenhum outro.

Diz-se que é *um* o que tem unidade. Diz-se que é unidade o que é, enquanto em si mesmo, si mesmo. Não se pode dizer unidade de outra coisa, porque o conceito de unidade implica o ser si mesmo. O que é si mesmo, é outro que outro. Ser *outro* é do *ontos,* que é si mesmo, distinto de um *ontos,* que é si mesmo. Todo *ontos* é um, tem unidade, porque é si mesmo e distinto de outro, o que, em si mesmo, é si mesmo distinto do *ontos* que não é êle, mas que é si mesmo.

Todo *ontos* é, portanto, um, porque é si mesmo, e distinto dos outros.

Unidade é, pois, o atributo que se dá ao que é um.

O *ontos*, que é *Ipsum Esse*, é um; pois, enquanto tal, não há outro. No entanto, ao *ontos* finito, que é um, já não se pode predicar o não haver outros, pois há *onta* que são outros que êle. Mas, como o atributo de *Ipsum Esse* só se pode predicar de um e de nenhum outro, *o Ontos Infinito é o único ontos que é absolutamente e apenas si mesmo, e nada mais que si mesmo.*

Assim, do *ontos* que se atribui um atributo, que só e apenas a êle pode ser predicado, diz-se que é único, enquanto há tal atributo.

Quanto ao *ontos infinito* tal se dá. Portanto, é êle o único *ontos*, e só, ao qual se pode atribuir o *Ipsum Esse*.

E é êle apenas *Esse*. E se é êle apenas *Esse*, é o único *ontos*, e só, ao qual se pode dizer que é plena e absolutamente *Esse*. Ao *ontos* finito não se poderá atribuir o ser apenas, o só *Esse*. Ao *ontos* finito tem de se predicar, portanto, algo que a êle recuse, e o que é recusado, para ser positivo, tem de ser um *Esse*.

Neste caso, o *Ontos* Infinito é atribuido apenas *Esse*, e ao *ontos* finito é atribuído o *Esse*, e também o que não é *Esse*, nêle. Conseqüentemente, no *ontos* finito ausenta-se algo que é *Esse*. O *ontos* finito é, portanto, falho de alguma positividade. Ao *ontos* finito tem de se predicar alguma recusa de *Esse*.

Ao *ontos* infinito tal não se pode dar, pois se se lhe recusasse alguma positividade de *Esse*, tal *Esse* estaria fora dêle no princípio, pois o *Esse* não pode ter vindo do *nihilum*. E, então, êle não seria apenas *Esse*, pois haveria um *Esse*, que não era êle, o que vimos ser impossível. Conseqüentemente, ao *Ontos* Infinito nada lhe falta para ser *Esse*. É, pois, o *ontos* ao qual se tem de atribuir necessàriamente a plenitude de *Esse*.

Conseqüentemente:

O ontos infinito é plenamente Esse sem deficiências.

Dialècticamente, só se poderá chamar de *Ontos* Infinito ao *ontos* ao qual não lhe falta *Esse;* neste caso, no qual há absoluta presença de *Esse*.

E ao *ontos* finito tem de se dizer que é o *ontos*, ao qual, necessàriamente, falta algo em seu *Esse*.

O *ontos* infinito é plenitude de *Esse;* o *ontos* finito é deficitário de certo modo. Então, o *ontos* finito é *Esse* e não é *Esse*. Como não se poderia predicar simultâneamente a presença e a ausência do mesmo, ter-se-á de conceder que, no *ontos* finito, há algo presente e algo ausente, mas o que é presente, nêle, não pode ser o mesmo que lhe é ausente.

E daí decorre com absoluta necessidade, que o *Esse* do ser finito não é o *Esse* em plenitude, que é apenas *Esse*. Seu *Esse* é semelhante ao *Esse* do *Ipsum Esse*, não idêntico a êle, pois, neste caso, o *ontos* finito seria *Ipsum Esse*, e mais algo que não pertence ao *Ipsum Esse*, o que seria absurdo. Portanto, no *ontos* finito, o *Esse*, que se lhe pode atribuir, é um *Esse* ao qual falta a plenitude, é um *Esse* deficitário. E como faltar nada é nada faltar, o que lhe falta tem de ser positivamente *Esse*. Portanto, o *ontos* finito é o *ontos* ao qual se atribui o *Esse* e ao qual se recusa algo que é, por sua vez, *Esse*.

Se o *Esse*, que falta, fôsse o mesmo *Esse* que é presente, tornar-se-ia nada. Logo, o que falta é outro que o primeiro. Sendo o primeiro *Esse* deficitário de um *Esse*, é aquêle carente de alguma positividade. Neste caso, o *Esse* presente não é o *Esse* do *Ipsum Esse*.

Estamos, agora, em face de dois modos de *Esse*, o infinito e o finito. O infinito é *Ipsum Esse;* o finito é outro, que aquêle. Ora, só se pode chamar ao carácter de ser outro *alteridade*. Neste caso, o *ontos* infinito caracteriza-se por ter *ipseidade*, e o finito por ter também *alteridade*. Mas, nessa alteridade, tem de haver uma positividade, pois se o ser finito fôsse apenas caracterizado pela ausência, tornar-se-ia *nihilum*. Nêle tem de haver algo positivo, um *Esse*, e nada; presença e ausência. Mas, presença de quê? Não pode ser a presença do *Ipsum Esse*, mas de outro modo de *Esse*. Como precisá-lo e como estabelecer confrontos entre um e outro?

Não pode haver univocidade entre ambos. Diz-se *unívoco* ao que aponta ao mesmo conteúdo conceitual. Ora, o *Esse* do *ontos* finito não é o mesmo do *Esse* do *ontos* infinito. Não há, pois, univocidade.

Diz-se que é *eqüívoco* o têrmo, que embora verbalmente o mesmo, refere-se a conteúdos diversos. O *Esse* de cada um daqueles dois *onta* não pode ser diverso, vertido para extremos, porque de um se atribui a presença, como se atribui também a presença do outro. De um se atribui a afirmação, e do outro também. Ambos têm positividade. Há, em ambos, atributos que são o mesmo. Portanto, não se pode dizer que sejam eqüívocos.

Diz-se que são *análogos* os têrmos verbais, cujo conteúdo conceitual apresenta semelhança. E êste é o nosso caso. Entre ambos, há analogia. Mas, como precisar tal analogia, pois esta, como se vê, implica semelhança e diferença, e a semelhança de certo modo afirma a mesmidade e diversidade, e a mesmidade afirma identidade e diferença absoluta, como o demonstramos em "Ontologia e Cosmologia". Entre o *onto* infinito e o finito tem, pois, de haver semelhança (ambos são; há positividade em ambos); tem de haver uma mesmidade (a presença da afirmação), mas diversidade também (a presença absoluta e independente de um e a relativa e dependente do outro), uma identidade o *Esse*, e uma diferença absoluta (*Esse* que é absolutamente *Ipsum Esse*, e *Esse*, que é deficitário). Mas o *ontos* finito é uma unidade, que é esta ou aquela, outra que as outras. Também se lhe pode predicar a unicidade, porque é o *Esse* que é êle mesmo. A *Ipseidade* de certo modo lhe pode ser predicada e atribuída. A *ontos* finito é o seu *Ipsum Esse* finito (deficitário), êste ou aquêle. Mas êste *Ipsum Esse* não é plenamente e exclusivamente *Ipsum Esse*, porque já vimos que o *ontos* finito está privado de algo que é *Esse*. Êle é o seu *ipsum Esse* deficitário, não *ipsum Esse* na plenitude do *Esse*. Poder-se-ia negar que é êle, absolutamente êle mesmo? Não é o *ontos* finito seu próprio *ipsum Esse* deficitário, não é absolutamente êle mesmo como *ontos* deficitário? Não há nêle um atributo, que é único e exclusivo? Não é êle o único *ontos* ao qual se pode atribuir que é êle mesmo? Êste livro, aqui, não é o único *ontos* ao qual se pode atribuir o ser êste livro aqui? É a sua unicidade, pois, o seu diferente absoluto. O *ontos* finito apresenta um atributo: o de ser o único, que é êle mesmo. Neste ponto, há, pois, uma identificação, que precisaremos dialèticamente assim:

A todo ONTOS *individual pode-se atribuir, de modo absoluto, o ser si mesmo.*

E essa atribuição é unívoca, tanto ao *ontos* finito como ao *ontos* infinito.

E a diferença onde está? Está no *Esse* de cada um. O *ontos* finito é o seu *Esse* deficitário, e o *ontos* infinito o seu *Esse* em plenitude.

Há, assim, univocidade de atribuição, e não univocidade de atributo. A analogia está, portanto, justificada.

Portanto, todos os onta se univocam pela atribuição de uma positividade, mas se diferenciam pelo carácter dessa positividade.

Assim, há univocidade de atribuição ontológica não de atributo (ôntico).

Todos os *onta* se univocam em lhes caberem atribuições, mas se distinguem e diferenciam nos atributos, pois, como o demonstramos, *ontos* é tudo quanto ao qual podemos predicar uma positividade e, portanto, um atributo (positivo). Como ser é afirmação da pureza ontológica de si mesmo, tôda positividade afirma um *Esse*... Conseqüentemente,

os onta se univocam no lhes caberem uma atribuição, e se distinguem nos atributos que lhes cabem.

E isso por quê? Porque só ao *nihilum* nada se pode atribuir.

Dêste modo, a *dialéctica concreta* resolve, de modo posotivo e apodítico, a polêmica sôbre a univocidade e a analogia, afirmando esta sem negar aquela, e vice-versa, e sem o perigo de cair na afirmação de que só há o *Ontos* absoluto, e que tudo é apenas êle (como faz o panteísmo). Dêste modo, a afirmação da univocidade não nos arrasta ao Monismo absoluto, desde que compreendida dentro das normas da nossa dialéctica concreta.

Contudo, pode dizer-se que a atribuição é a mesma, pois a um e a outro se atribuiu o mesmo atributo, a unicidade. *Realmente*, há a mesma atribuição do mesmo atributo, se tomarmos êste ontològicamente, porque ontològicamente a

unicidade de um *ontos* é unicidade como a do outro. Mas, tomado na sua onticidade, a unicidade de um é outra que a unicidade do outro. Vê-se, pois, como se impõe a necessidade da distinção entre ontológico e ôntico. Ontológico refere-se ao *logos* do *ontos*, pois vários podem ter o mesmo *logos*, uma vez que todos os sêres, que são, apresentam, ontològicamente, a unicidade, mas essa unicidade considerada ònticamente, é a de cada um, que é outra que as dos outros. O conceito de unicidade, portanto, participa simultâneamente da universalidade e da singularidade. É um conceito universal, porque muitos o têm em comum, mas apontando a um conteúdo ôntico participa da singularidade e, portanto, permite a diferença entre a unicidade do *ontos* infinito e o finito, o que salva a univocidade, sem ofender a analogia."